

Université de Montréal

LAISSER S'IMPOSER L'ÊTRE

Appartenance et métaphysique des
transcendants dans *Vérité et méthode*
de H.-G. Gadamer

~

Par

Mathieu Scraire

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie
Février 2015

© Mathieu Scraire, 2015

RÉSUMÉ

Mots clés : GADAMER, VÉRITÉ ET MÉTHODE, HERMÉNEUTIQUE, APPARTENANCE, ZUGEHÖRIGKEIT, MÉTAPHYSIQUE, TRANSCENDANTAUX, ADAEQUATIO INTELLECTUS ET REI, THOMAS D'AQUIN, NICOLAS DE CUES, HEIDEGGER, NOMINALISME, NIHILISME, THÉOLOGIE, FOI

L'herméneutique de Gadamer s'inscrit-elle dans la foulée de la critique heideggérienne de la métaphysique ? Devrait-on, par surcroît, la considérer comme une forme de nihilisme, où l'être serait réduit au langage et partant, à la pluralité des interprétations ? La présente étude vise plutôt à montrer, sous la conduite des indications de Gadamer lui-même, qu'il est impératif de reconnaître à son maître-ouvrage une dimension métaphysique certaine et cruciale et dont la portée consiste précisément à *s'opposer* aux interprétations nihiliste et nominaliste de notre rapport à l'être. Pour ce faire il sera d'abord établi que le concept d'*appartenance* (*Zugehörigkeit*) est le maître-concept de *Vérité et méthode*, comme l'avait vu Ricoeur, puis comment Gadamer rattache explicitement celui-ci à la métaphysique médiévale des transcendants, métaphysique qui demeure visible jusque dans les dernières conclusions de l'ouvrage qui traitent de la métaphysique de la lumière (*Lichtmetaphysik*). Nous verrons que c'est précisément à la lumière de cette proximité constante avec la métaphysique des transcendants qu'il faut comprendre la thèse de Gadamer à l'effet que *l'être susceptible d'être compris est langage*, de manière à y voir une

affirmation soutenue de l'intelligibilité de l'être, comme l'avait d'ailleurs saisi Heidegger lui-même.

Notre intention est ainsi de rendre perceptibles les sources et le cadre de cette métaphysique des transcendants, qui ont été négligés dans la réception de Gadamer. Nous porterons donc notre regard sur les sources médiévales de sa pensée que Gadamer connaît et commente, soit Thomas d'Aquin et Nicolas de Cues, mais aussi sur des auteurs moins connus de la tradition herméneutique, dont Philippe le Chancelier, auteur indispensable lorsqu'il s'agit de traiter de la métaphysique des transcendants à laquelle Gadamer se réfère. Cette enquête nous amènera à démontrer comment l'herméneutique de Gadamer s'inscrit dans la conception traditionnelle de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, définition dont nous devons surtout à Thomas de l'avoir léguée à la postérité mais qu'ont aussi reprise les modernes, incluant Kant et Heidegger. C'est ainsi une nouvelle lecture du rapport de Gadamer à son maître Heidegger et à sa critique de la métaphysique qui résultera de cette archéologie des sources métaphysiques du concept d'appartenance ; il sera en effet démontré que l'héritage de Gadamer est à comprendre, de son propre aveu, en continuité et non en rupture avec la métaphysique.

Enfin, fidèle à l'esprit herméneutique de l'application, nous éprouverons cette compréhension renouvelée du concept d'appartenance à l'aune d'une discussion de nature plus théologique, de manière à jeter un éclairage nouveau sur la fécondité de l'herméneutique gadamérienne dans le contexte de la théologie moderne. C'est ainsi

que le concept de *foi*, compris habituellement dans le cadre imposé par la métaphysique moderne de la subjectivité qui le réduit à une « croyance » ou à un « choix personnel », sera mis à l'épreuve du tournant ontologique pris par l'herméneutique avec Gadamer et qui incite à dépasser la dichotomie entre le sujet et son objet en pensant le sujet à partir de l'être. C'est une compréhension de la foi comme appartenance, au sens précis que Gadamer donne à ce concept, qui sera ici mise au jour.

ABSTRACT

Keywords: GADAMER, TRUTH AND METHOD, HERMENEUTICS, BELONGINGNESS, ZUGEHÖRIGKEIT, METAPHYSICS, TRANSCENDANTALS, ADAEQUATIO INTELLECTUS ET REI, THOMAS AQUINAS, NICOLAS OF CUSA, HEIDEGGER, NOMINALISM, NIHILISM, THEOLOGY, FAITH

Does Gadamer's hermeneutics follow Heidegger's criticism of metaphysics and the attempt to overcome it? Should we, furthermore, consider hermeneutics as a form of nihilism which reduces being to language and the plurality of interpretations? This study will show, following Gadamer's own indications, that it is imperative to recognize a definitive and crucial influence of metaphysics in his *magnum opus*, which consists precisely in its opposition to nihilistic and nominalistic interpretations of our relation to being. In order to do that, it will be established, first, that the concept of *belongingness (Zugehörigkeit)* is *Truth and Method's* fundamental concept, as Ricoeur has already suggested, and then how Gadamer explicitly understands it in the light of the medieval metaphysics of the transcendentals, a metaphysics that is still visible in the book's last conclusions which deal with the metaphysics of light (*Lichtmetaphysik*). We will see that it is precisely in the light of this constant proximity of the metaphysics of the transcendentals that we must understand Gadamer's thesis stating that *being that can be understood is language*, in order to see it as an affirmation of the intelligibility of being, as Heidegger has already perceived.

Our intention is thus to unveil the sources and the framework of this metaphysics of the transcendentals, that have not yet received the much needed attention they deserve in Gadamerian studies. We will take a deep look into the medieval sources that Gadamer knows and comments upon, especially Thomas Aquinas and Nicolas of Cusa, but also into lesser known authors such as Philip the Chancellor, who is indispensable in a discussion about the metaphysics of the transcendentals. This inquiry will thus establish that Gadamer's hermeneutics must be understood as deeply indebted to the classic conception of truth as *adaequatio rei et intellectus*, a definition that is mostly Thomas' legacy but that the moderns also adopted, including Kant and Heidegger. One of the main results of this archeology of the metaphysical sources of the concept of belongingness will be a new reading of Gadamer's relationship to his teacher Heidegger ; it will be shown that Gadamer's legacy must be understood, following his own affirmations, as standing in the continuity of, and not as a break from metaphysics.

Finally, true to the hermeneutic spirit of application, we will bring this renewed understanding of belongingness to bear on a more theological discussion, in order to shed a new light on the benefits that Gadamerian hermeneutics can bring to modern theology. The concept of *faith*, usually understood in the framework imposed by the metaphysics of subjectivity that reduces it to a « belief » or a « personal choice » will thus be read here in the light of the ontological turn of hermeneutics that wishes to overcome the dichotomy between the subject and its object by starting with

being in order to think the subject. It is an understanding of faith as belongingness, in the precise meaning that Gadamer gives to his fundamental concept that will be brought to light here.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	III
ABSTRACT	VII
TABLE DES MATIÈRES	XI
LISTE DES ABRÉVIATIONS	XV
REMARQUES ÉDITORIALES	XVII
REMERCIEMENTS	XIX
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I. L'APPARTENANCE EST LE MAÎTRE-CONCEPT DE VÉRITÉ ET MÉTHODE.....	15
L'ANALYSE SYSTÉMATIQUE DE L'APPARTENANCE À LA FIN DE LA TROISIÈME PARTIE DE <i>VÉRITÉ ET MÉTHODE</i>	15
a) <i>Définition : la Zugehörigkeit désigne l'intégration de la connaissance dans l'être</i>	15
b) <i>L'appartenance comme fondement de la critique de la dichotomie sujet-objet</i>	20
c) <i>Le concept de l'événement</i>	23
d) <i>La dialectique de l'entendre</i>	26
« SE LAISSER IMPOSER QUELQUE CHOSE QUI S'OPPOSE À SOI. » L'APPARTENANCE COMME ÉVÉNEMENT ET TÂCHE À LA FIN DE LA SECONDE PARTIE DE <i>VÉRITÉ ET MÉTHODE</i>	28
a) <i>Considérations préliminaires : Analyse étymologique de la Zugehörigkeit comme « entendre » et « obéir »</i>	28
b) <i>L'expérience herméneutique comprise à partir du modèle éthique du rapport au Tu</i>	31
c) <i>L'ouverture comme exigence éthique de l'appartenance</i>	34
d) <i>Le sujet de la compréhension, c'est l'être. Déplacement du sujet par l'appartenance.</i>	44
CHAPITRE II. LES SOURCES MÉDIÉVALES DE L'APPARTENANCE DANS LA DOCTRINE MÉTAPHYSIQUE DES TRANSCENDANTAUX ET L'IDÉE D'UNE <i>ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS</i>.....	51
CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES : DISCUSSION DU CONCEPT D'APPARTENANCE À L'HISTOIRE COMME APPROCHE À LA POSITION DU PROBLÈME	51

LA GENÈSE DE LA DOCTRINE DES TRANSCENDANTAUX CHEZ PHILIPPE LE CHANCELIER :	
UN APERÇU	64
LA CHOSE ET L'INTELLECT : LA RÉVOLUTION « TRANSCENDANTALE » THOMASIENNE	71
a) <i>Le lieu de la vérité est l'intellect</i>	71
b) <i>La convenance (convenientia) comme propriété de l'être</i>	72
c) <i>Veritas est adaequatio rei et intellectus</i>	76
d) <i>Les trois niveaux de la vérité dans le De veritate</i>	80
PRIMAT DE L'ÊTRE OU DE LA PENSÉE ?	84
a) <i>La critique de Heidegger : l'adaequatio est une propriété dérivée de la vérité</i>	84
b) <i>La vérité dans les choses, « dérivée » dans la Somme théologique : La vérité est-elle un trait de l'être ou de la pensée ?</i>	89
c) <i>Pour Thomas, la connaissance est bel et bien une « intégration de la connaissance dans l'être », au sens précis que donne Gadamer à cette expression. Elle peut donc être appelée à bon droit « appartenance »</i>	95
CHAPITRE III. LA MÉTAPHYSIQUE DES TRANSCENDANTAUX DANS L'HORIZON DU TOURNANT ONTOLOGIQUE DE L'HERMÉNEUTIQUE	97
MÉTAPHYSIQUE ET FINITUDE	97
« L'ÊTRE SUSCEPTIBLE D'ÊTRE COMPRIS EST LANGAGE ». LE LANGAGE COMME TRANSCENDANTAL OU L'INTELLIGIBILITÉ HERMÉNEUTIQUE DE L'ÊTRE	109
a) <i>L'interprétation « conforme » (angemessen) comme assimilatio aux choses</i>	112
b) <i>Zusammengehörigkeit comme « convenance mutuelle »</i>	116
c) <i>« Être-langue » signifie « se-présenter »</i>	119
d) <i>L'être se réduit-il à l'être du langage ? À propos d'une certaine virgule</i>	121
e) <i>Le mot est une image (Bild) enracinée dans l'être des choses au sens médiéval de similitudo rei, et non un signe qui serait coupé de l'être</i>	124
f) <i>Zusammengehörigkeit comme adaequatio rei et intellectus</i>	129
g) <i>L'intelligibilité herméneutique de l'être : le langage comme transcendantal</i>	132
LE BEAU, LE BIEN ET LE VRAI : LA MÉTAPHYSIQUE DES TRANSCENDANTAUX DANS LA CONCLUSION DE L'OUVRAGE	141
a) <i>Archéologie d'un concept de beau ancré dans l'appartenance</i>	141
b) <i>La compréhension comme auto-présentation de l'être, ou le vrai conçu à partir du beau et du bien</i>	147
CHAPITRE IV. QUELLE ADAEQUATIO ? DE LA MÉTAPHYSIQUE NÉO-PLATONICIENNE DE L'UN OU L'APPORT DÉTERMINANT DE NICOLAS DE CUES DANS VÉRITÉ ET MÉTHODE, CONTRE L'INTERPRÉTATION NOMINALISTE DE RORTY	153

LA QUESTION DU NOMINALISME CHEZ GADAMER.....	153
L'APPORT DÉTERMINANT DE NICOLAS DE CUES.....	163
a) <i>La question de l'arbitraire de la dénomination</i>	163
b) <i>L'imprécision du vocabulaire nous coupe-t-elle de l'essence des choses ?</i>	164
c) <i>La signification ontologique de l' « arbitraire » de la dénomination</i>	165
d) <i>Analogie entre art divin et art humain : de l'un au multiple</i>	166
e) <i>L'influence du nominalisme sur Nicolas</i>	169
f) <i>Le dépassement du nominalisme</i>	172
i. L'école péripatéticienne, ou le point de vue logico-épistémologique.....	172
ii. La théorie des formes préexistantes, ou le point de vue onto-théologique.....	173
iii. Le Dépassement des oppositions : la Multiplicité des noms imposés et l'unité du nom ineffable	174
iv. Nicolas de Cues est-il nominaliste ?	178
LA FÉCONDITÉ D'UN NOMINALISME MÉDIÉVAL NON RELATIVISTE CHEZ GADAMER	184
a) <i>Chez Nicolas, l'adaequatio entre l'intellect et la chose est maintenue : le langage n'est pas clos sur lui-même</i>	184
b) <i>L'interprétation nominaliste de Rorty doit être rejetée</i>	187
c) <i>Gadamer est-il plus médiéval que kantien ?</i>	190
CHAPITRE V. ADAEQUATIO OU ALETHEIA ? DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME VISION ET COMME ÉCOUTE DANS L'HERMÉNEUTIQUE DE GADAMER, OU LE PRIMAT PRÉ-MODERNE DE L'ÊTRE SUR LA PENSÉE	199
PHÉNOMÉNOLOGIE, HERMÉNEUTIQUE, MÉTAPHYSIQUE	199
LA MÉTAPHORE DE LA VISION.....	203
a) <i>Husserl et le primat du voir : l'intuition</i>	203
b) <i>La vérité comme reconduction du regard aux choses</i>	205
DU VOIR À L'ENTENDRE : L'AMORCE DU TOURNANT HERMÉNEUTIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE CHEZ HEIDEGGER.....	208
a) <i>Le « faire-voir » à partir de l'écoute recouvrante</i>	208
b) <i>La vérité comme non-voilement</i>	211
LA MÉTAPHORE DE L'ÉCOUTE	214
a) <i>Le primat de l'écoute dans la compréhension de l'être selon Gadamer</i>	214
b) <i>La métaphysique de la lumière (Lichtmetaphysik) : la vision phénoménologique est écoute herméneutique</i>	215
c) <i>La vérité comme a-letheia et ad-aequatio</i>	218
LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME VISION ET COMME ÉCOUTE	223

NOTE SUPPLÉMENTAIRE : DE L'ÉTONNANT PARALLÈLE ENTRE LE PASSAGE DE PHILIPPE
LE CHANCELIER À THOMAS ET CELUI DE HEIDEGGER À GADAMER : D'UNE CONCEPTION
« PUREMENT ONTOLOGIQUE » À UNE CONCEPTION « RELATIONNELLE » DE LA VÉRITÉ..... 227

**CHAPITRE VI. *APPLICATIO* : REMARQUES EN VUE D'UNE APPLICATION
THÉOLOGIQUE DU CONCEPT D'APPARTENANCE 231**

1. L'INTERPRÉTATION AUGUSTINIENNE DE JEAN 18, 37 : L'APPARTENANCE ET LA
DIALECTIQUE DE L'ENTENDRE..... 233
2. SE LAISSER DIRE QUELQUE CHOSE : LA *FIDES EX AUDITU* ET LE CARACTÈRE EXEMPLAIRE
DU SERMON CHEZ GADAMER 242

**CONCLUSION : LES RACINES MÉTAPHYSIQUES DE L'HERMÉNEUTIQUE DE
GADAMER 257**

APPENDICE : RECOMMANDATIONS EN VUE D'UNE ÉVENTUELLE TRADUCTION
FRANÇAISE ULTÉRIEURE DE *VÉRITÉ ET MÉTHODE* 271

BIBLIOGRAPHIE..... 277

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- DV Thomas D'Aquin, *Première question disputée. La vérité. (De veritate)*, Paris, Vrin, tr. fr. C. Brouwer et M. Peeters, 2002. Inclut le texte latin original.
- GW 1 H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode (Wahrheit und Methode)*, *Gesammelte Werke* 1, Paris, Seuil, 1996.
- IM Nicolas de Cues, *Idiota de mente*, in *Opera omnia, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, ad codicum fidem edita*, vol. V, Hambourg/Leipzig, Felix Meiner, 1983, tr. fr. Hervé Pasqua, *Dialogues de l'idiot*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2011. La traduction française inclut le texte latin original.
- P2 Préface à la seconde édition de *Vérité et méthode* (1965) incluse dans la première traduction de l'ouvrage en langue française (Paris, Seuil, tr. fr. Étienne Sacre revue par Paul Ricoeur, 1976). Lorsque nécessaire, le texte allemand sera tiré de GW 2, pp. 437-448.
- SZ Martin Heidegger, *Être et temps (Sein und Zeit)*, GA 2, Paris, Authentica, tr. fr. E. Martineau, 1985.
- ST Thomas D'Aquin, *Somme théologique (Summa theologiae)*, 1^a pars, q. 12-17, Paris, Cerf, tr. fr. A. D. Sertillanges, 4^e éd., 1963. Inclut le texte latin original.

REMARQUES ÉDITORIALES

- Pour les citations ou renvois à *Sein und Zeit* et à *Wahrheit und Methode* (GW 1), la pagination renverra, dans tous les cas, premièrement au texte original, puis à l'édition française.
- Lorsqu'une citation est donnée en français, suivie de la même citation en sa langue d'origine sans mention du traducteur, la traduction est de nous.
- Les citations de la Bible en français proviennent, sauf indication contraire, de la Bible de Jérusalem (Paris, Cerf/Mame, 2001). Les citations en grec sont tirées du *Novum Testamentum Graece*, Barbara Aland et al. (Éd.), 28e édition révisée, © 2012 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

REMERCIEMENTS

Il me faut d'abord remercier du fond du cœur mon épouse Johanne pour sa patience exemplaire et son soutien indéfectible à travers toutes ces années d'étude et de labeur. Je dois à sa confiance d'avoir eu le courage de démarrer et de mener à bien ce projet.

Je dois à David Piché (U. de Montréal) de m'avoir permis de rédiger des travaux portant sur Gadamer dans son séminaire de philosophie médiévale. C'est dans le cadre de ce séminaire et sous sa supervision bienveillante que j'ai pu réaliser les recherches appropriées sur Thomas, Philippe et Nicolas de Cues et concevoir le noyau de ma thèse. Ces recherches ont formé en grande partie les chapitres II et IV.

Sincères remerciements à Claude Piché (U. de Montréal), à qui j'attribue l'impulsion du chapitre V de ma thèse, dont le premier jet a été réalisé dans le cadre de son séminaire de phénoménologie.

Mon chapitre VI est surtout le fruit de recherches menées dans le cadre d'un congrès organisé à l'Université de Leyde à l'occasion du 50^e anniversaire de *Vérité et méthode*. Je remercie ici Madeleine Kasten, Herman Paul et Rico Sneller d'avoir accueilli avec enthousiasme ma première approche des liens possibles entre l'herméneutique et la théologie.

Mes discussions avec John Arthos (Indiana U. Bloomington) à la *Society for Ricoeur Studies* ont largement contribué à confirmer l'importance que j'attribuais à l'appartenance chez Gadamer. Qu'il soit remercié pour ces échanges fructueux.

Je soulignerai ici que j'ai développé un intérêt pour le Docteur angélique et la métaphysique lors de mes années d'études à l'Institut de formation théologique de Montréal. À cet effet, je remercie particulièrement Télesphore Gagnon ; je dois également beaucoup à Madame Brigitte McGuire, notamment la direction qu'ont prises mes études jusqu'à cet aboutissement.

À Jean Grondin, je dois plus que ce qu'il est possible de dire ici. Outre sa direction bienveillante et sa confiance, ses travaux sont pour moi une source d'inspiration constante. J'ai notamment appris de lui comment conjuguer un intérêt pour Gadamer et une passion pour la métaphysique.

Je remercie enfin les organismes subventionnaires qui ont assuré l'aspect financier de cette tâche : le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le projet de recherche « Gadamer et Ricoeur » dirigé par Jean Grondin et financé par le CRSH,

ainsi que la Fondation J.-A. De Sève, la Faculté des études supérieures et post-doctorales et le Département de philosophie de l'Université de Montréal. Je dois aussi un soutien constant au Comité de perfectionnement, ainsi qu'au Service du développement institutionnel et de la recherche du Cégep Édouard-Montpetit.

Au Docteur angélique : « Ô capitaine, mon capitaine! » (W. Whitman)

Le sens de la recherche herméneutique est de
dévoiler le miracle de la compréhension

— H.-G. Gadamer,
Le problème de la conscience historique, p. 75.

Je considère la compréhensibilité du monde [...]
comme un miracle ou comme un éternel mystère

— A. Einstein,
Lettres à Maurice Solovine, p. 115.

INTRODUCTION

Il est bien connu que Gadamer, dont le seul grand livre peut être lu comme une critique de l'héritage du *Discours de la méthode*, convoque par-là toute la métaphysique de la subjectivité moderne au tribunal de la finitude de notre expérience langagière du monde. Or c'est néanmoins un « tournant ontologique » de l'herméneutique qu'annonce le programme de *Vérité et méthode*. Doit-on voir dans l'herméneutique de Gadamer une filiation plutôt nihiliste ou métaphysique ? Chez ses commentateurs, un conflit d'interprétations persiste à ce sujet qui rend la tâche de préciser avec assurance son héritage difficile ; la présente étude, qui vise à mettre au jour les sources métaphysiques de son maître-concept d'*appartenance*, porte donc sur un point névralgique des études gadamériennes. Le point de discorde tient surtout au statut même de la métaphysique, le plus souvent tenu pour problématique après Heidegger. En effet, le XX^e siècle a vu, avec la réappropriation par Heidegger de la question éminemment métaphysique du sens de l'être, un effort parallèle constant pour « dépasser » la métaphysique ou la « laisser à elle-même ». Les penseurs post-heideggériens se considéreront ainsi généralement dans une ère post-métaphysique, c'est-à-dire une ère à laquelle la métaphysique comme discipline n'aurait plus rien à dire. Dans ce contexte, on ne peut manquer d'être surpris par la référence de

Gadamer, cruciale pour son propos, à la doctrine médiévale des transcendants à la fin de *Vérité et méthode* :

Comme il fallait s'y attendre, nous pénétrons [...] dans le domaine de questions qui sont depuis toujours familières à la philosophie. En métaphysique, l'appartenance signifie la relation transcendantale entre être et vérité, relation qui exige de penser la connaissance comme moment de l'être même et non, originairement, comme conduite du sujet. Une telle intégration de la connaissance à l'être est la présupposition commune à la pensée antique et à celle du Moyen Âge¹.

Avec Paul Ricoeur² nous voyons, dans ce concept d'appartenance que Gadamer rattache à ses origines métaphysiques, un fil conducteur qui traverse tout l'ouvrage. C'est en effet à Ricoeur que nous devons d'avoir mis en évidence le concept d'appartenance chez Gadamer, alors que les interprètes de Gadamer accordent généralement plus volontiers leur attention à d'autres concepts importants, tels que la fameuse métaphore de la fusion des horizons (*Horizontverschmelzung*), le concept de jeu (*Spiel*) ou encore le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) ; et lorsque l'appartenance à l'histoire est discutée, c'est le plus souvent à partir de la seconde partie de l'ouvrage, c'est-à-dire sans lien apparent avec la discussion systématique du concept qui se trouve pourtant dans la *troisième* partie. Le thème de la dialectique entre appartenance et distanciation étant une contribution majeure de Ricoeur en herméneutique, les interprètes du philosophe français sont peut-être plus enclins à

¹ GW 1, p. 462 ; 483.

² Paul Ricoeur, « La tâche de l'herméneutique », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 107.

placer d'emblée la portée ontologique de l'appartenance au centre de l'herméneutique. Il est vrai que le concept revient peu, du moins sous ce titre, dans les écrits postérieurs à *Vérité et méthode*. Notre tâche consistera donc en tout premier lieu à établir sa primauté et son rôle fondateur dans l'argumentaire de son maître-ouvrage, tout en explicitant son contenu.

À la question qui annonce le projet du livre, « comment la compréhension est-elle possible³? » Gadamer répondra à l'aide du concept d'appartenance dont la signification essentielle dans l'ouvrage est celle d'une « intégration de la connaissance à l'être » ; or c'est ce contenu qu'il reconduit explicitement, dans le passage cité, à ses racines dans la métaphysique des transcendants qui affirme « la relation transcendantale entre être et vérité ». Cela signifie-t-il que Gadamer veut ainsi placer toute sa théorie herméneutique sous le signe de cette métaphysique ? Au premier coup d'œil, cela semble tout à fait hétérodoxe pour un disciple de Heidegger, et il serait risqué de soutenir que c'est là l'intention directe de Gadamer. Il affirme en effet s'avancer, avec le concept d'appartenance, dans un « domaine de questions (*Bereich von Fragen*) », familières à la philosophie, et non soutenir une thèse qui s'inscrirait dans la postérité des thèses médiévales de métaphysique. Notre propre thèse aimerait cependant montrer dans quelle mesure la théorie gadamérienne de l'appartenance rejoint en quelque sorte et de manière exemplaire l'« esprit » de la théorie médiévale

³ P2, p. 10.

précisément lorsqu'elle soutient que « *l'être susceptible d'être compris est langage* »⁴, où il est permis de voir sa thèse essentielle. Cela nous permettra de mettre en évidence la portée ontologique trop souvent méconnue de son œuvre, mais que Heidegger lui-même a vue, tout en s'avouant surpris par ce qu'il appelle la « métaphysique de l'être » que son disciple esquissait à la fin de son maître-ouvrage. Rappelons en effet ce mot de Heidegger, rédigé deux ans après la parution de *Vérité et méthode* et dont nous devons à Jean Grondin de l'avoir porté à l'attention des chercheurs : « il est curieux de voir que Gadamer reprend [...] à la fin de son livre la métaphysique de l'être qui conçoit le langage comme une détermination transcendantale de l'être⁵. »

Si nous nous situons, ainsi que Gadamer l'a annoncé, dans un « domaine de questions » familières à la philosophie, et plus particulièrement à la métaphysique, ce domaine de questions est en effet précisément celui de la métaphysique médiévale des transcendants qui s'attache plus que toute autre époque philosophique à examiner les *déterminations transcendantales de l'être* en tant que telles, ou *les notions les plus communes (communissima)* : l'un, le vrai, le bien. L'objectif fondamental de la présente recherche sera donc de saisir et d'élucider toute la portée de cette référence de Gadamer à la métaphysique en général, et à la doctrine des transcendants en particulier, en vue

⁴ GW 1, p. 478 ; 500.

⁵ Cité par Grondin, *Du sens des choses*, p. 169. La note 2 indique qu'il s'agit d'une « Lettre de Martin Heidegger à Otto Pöggeler du 11 janvier, 1962 (citée d'après *Martin Heidegger/Otto Pöggeler Briefwechsel 1957-1976*, herausgegeben von Kathrin Busch und Christoph Jamme, à paraître): "*Merkwürdig ist ja auch, wie Gadamer am Schluss seines Buches die Seinsmetaphysik ungeprüft aufgreift, die Sprache als eine transzendente Bestimmung des Seins fasst*". »

d'en dégager le sens et la pertinence pour l'état actuel de la recherche en herméneutique, où l'on semble souvent tenir pour acquis le dépassement définitif de la métaphysique.

Nous devons souligner que des thèses récentes s'apparentent de près à notre recherche. Citons ici celle de Marc-Antoine Vallée, *Gadamer et Ricoeur. La conception herméneutique du langage*⁶ et celle de François Doyon, *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer*⁷. Doyon veut montrer que Gadamer s'inspire de la métaphysique pour surmonter le subjectivisme moderne, thèse que nous ferons nôtre sous ce rapport général. Or, c'est à partir d'une étude des sources néo-platoniciennes de l'*émanation* que l'auteur formule sa thèse, ce en quoi elle diffère de notre méthode. La thèse de Vallée, pour sa part, s'oriente sur la portée ontologique du langage, et elle aussi prend ses distances avec les interprétations subjectivistes de Gadamer. Elle a de plus le mérite, peut-être du fait qu'elle y soit mise en dialogue avec la pensée de Ricoeur, de discuter explicitement le concept d'appartenance chez Gadamer. Or ce que l'auteur recherche avant tout, c'est une conception du langage qui soit commune à l'herméneutique de Gadamer et de Ricoeur. La portée ou les sources métaphysiques de l'herméneutique n'y sont pas discutées pour elles-mêmes.

⁶ Marc-Antoine Vallée, *Gadamer et Ricoeur. La conception herméneutique du langage*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

⁷ Thèse de doctorat, inédite, Université de Montréal, 2012.

Notre dette sera surtout évidente envers les thèses de Jean Grondin. Il souligne⁸ à plusieurs reprises le passage que nous entreprenons d'élucider mais lui-même, comme d'ailleurs aucun autre interprète à notre connaissance, ne va puiser aux textes des médiévaux eux-mêmes dans le but d'en élucider la référence énigmatique. Soulignons cependant une exception, soit son éclairant *Du sens des choses*, qui remonte aux textes de Thomas d'Aquin pour alimenter sa propre métaphysique, mais il s'agit alors d'un contexte qui n'est pas celui d'une interprétation de Gadamer. Il sera néanmoins évident que l'idée qu'il va chercher chez Thomas s'apparente à celle que nous défendrons ici.

La méthode d'investigation qui s'impose est la suivante : il nous faudra premièrement (chapitre I) dégager et comprendre systématiquement le concept gadamérien d'appartenance à partir de ses deux sources principales : la discussion systématique de ce concept dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, puis la caractérisation de l'appartenance comme exigence éthique de l'herméneutique à partir du modèle de la relation au *Tu* qui se trouve à la fin de la seconde partie et qui préfigure son analyse systématique ultérieure. Ce travail nous permettra de défendre, en solidarité avec Ricoeur, la thèse que l'appartenance est le maître-concept de

⁸ Cf., notamment : *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 1999, p. 218 ; *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p. 352 ; « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale* (octobre 2006), p. 478 ou encore, son récent *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, Collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson, 2013, p. 161, note 1. Grondin y renvoie lui-même à notre étude « Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance dans *Vérité et méthode* », in *Laval théologique et philosophique*, 65, 1 (février 2009), pp. 83-104, qui est à l'origine de la présente thèse.

l'herméneutique de Gadamer, tout en en faisant ressortir la portée. En mettant en lumière la visée ontologique de son œuvre, trop souvent méconnue, nous risquerons la thèse selon laquelle il est possible de caractériser l'événement et la tâche herméneutiques – c'est-à-dire à la fois ce qui arrive lorsque l'on comprend quelque chose et la responsabilité de la part de celui qui comprend –, à partir de l'appartenance, comme un *laisser s'imposer l'être*.

C'est ce concept d'appartenance que nous allons ensuite (chapitre II) reconduire à ses racines dans la métaphysique médiévale des transcendants. Ce travail s'impose puisque, alors même qu'il nous invite explicitement à diriger notre regard sur le terrain familier à la métaphysique des transcendants, il n'explique pas lui-même plus avant ce qu'il veut y trouver – ce qui sera différent dans la conclusion de l'ouvrage où la métaphysique des transcendants sera discutée plus explicitement – ; c'est plutôt à partir de Hegel et des Grecs que la discussion se poursuivra. Ce travail archéologique nous permettra de montrer (chapitre III) que la déclaration de Gadamer à l'effet que l'être susceptible d'être compris est langage est directement solidaire de la doctrine des transcendants et du concept classique de vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, comme l'avait déjà annoncé Jean Grondin sans toutefois aller aux sources médiévales mêmes⁹. C'est ici l'interprétation nihiliste de la pensée de Gadamer, notamment celle de Gianni Vattimo, qui sera mise en question. Nous

⁹ Cf. Jean Grondin, « La fusion des horizons : la version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? » in *Archives de philosophie* 68, 3 (2005).

allons voir en effet comment la vérité-adéquation se traduit de manière exemplaire dans le concept de *Zusammengehörigkeit* que l'adage fameux a pour fonction d'explicitier, et montrerons en quel sens Heidegger a raison de dire que Gadamer fait du langage un transcendantal.

Nous reconduirons ensuite ce concept de vérité-adéquation à la question pressante du *nominalisme* présumé – notamment par Richard Rorty – de la thèse de Gadamer (chapitre IV), en étudiant l'apport déterminant de la pensée de Nicolas de Cues dans *Vérité et méthode*, ce qui nous permettra chemin faisant de préciser de quel type d'adéquation il s'agit. Nous verrons que Gadamer se situe précisément aux antipodes du nominalisme qui lui est attribué et qui consacrerait la rupture entre la pensée et les choses. À cette étape du raisonnement, il deviendra évident que les interprétations nihiliste et nominaliste de Gadamer, qui donnent congé à la vérité-adéquation et argumentent en faveur de la réduction de l'être au langage, devront être abandonnées. Qui plus est, c'est aussi par-là l'héritage de la *Critique de la raison pure*, laquelle a consacré la rupture entre la pensée et les choses amorcée par le tournant subjectiviste des *Méditations métaphysiques* et du *Discours de la méthode*, qui sera mis en question. C'est donc le portrait d'un Gadamer plus médiéval que kantien, en un sens, que cette discussion nous permettra de découvrir.

C'est en recentrant ensuite la discussion (chapitre V) sur la tradition phénoménologique que nous traiterons de l'importante question de savoir si Gadamer ne serait pas en définitive plus près de la vérité conçue par Heidegger

comme *alètheia* que de la vérité-adéquation, comme l'a argumenté Robert J. Dostal en réponse à Richard Bernstein qui reproche à Gadamer de ne pas avoir défini son concept de vérité¹⁰. Dostal dit en effet : « La plus courte et la plus évidente description de la notion gadamérienne de vérité consiste à dire qu'elle est heideggerienne¹¹. » Il argumente ainsi en faveur d'un « accord fondamental (*fundamental agreement*) entre Heidegger et Gadamer au sujet de la définition de la vérité »¹². Nous verrons que cette thèse ne peut être adoptée comme telle sans de sérieuses réserves. Le concept de vérité chez Gadamer tenant à la fois de l'*adaequatio* et de l'*alètheia* heideggerienne, c'est donc encore ici la proximité avec la pensée médiévale à laquelle Gadamer rattache son maître-concept qui nous permettra de mieux cerner dans quelle mesure le concept gadamérien de vérité appartient à l'héritage de Heidegger et dans quelle mesure il s'en distancie.

Fidèle à l'esprit de l'herméneutique de l'*applicatio*¹³, nous mettrons enfin notre analyse du concept d'appartenance à l'épreuve à l'aide d'une discussion de nature plus

¹⁰ Selon son mot maintes fois cité : « En examinant attentivement la façon dont Gadamer renvoie à la "vérité", nous voyons qu'il emploie un concept de vérité qu'il n'explique jamais totalement. (*If we closely examine the way in which Gadamer appeals to "truth", we see that he is employing a concept of truth that he never fully makes explicit.*) » Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 152.

¹¹ « [T]he shortest and most obvious description of Gadamer's notion of truth is that it is Heideggerian. » R. J. Dostal, « The experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning », in Brice R. Wachterhauser, *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1994, p. 47.

¹² *Ibid.*, pp. 63-64.

¹³ « "L'application" est un aspect constitutif de la compréhension. » P2, p. 13.

proprement théologique du concept de *foi* qui nous permettra d'ajouter à notre compréhension systématique de l'idée d'appartenance celle de *témoignage* et de discuter plus explicitement la célèbre métaphore de la *fusion des horizons*. Ce faisant, c'est la compréhension moderne de la foi comme conduite du sujet qui sera remise en question à l'aide de ce concept d'appartenance qui déplace le sujet moderne pour l'intégrer dans l'être.

Au sujet de ce programme, quelques précisions s'imposent :

1/ Notre lecture systématique du concept d'appartenance se bornera exclusivement à rendre compte du caractère d'événement et de tâche de l'herméneutique, que promet *Vérité et méthode* selon le titre qui était originellement le sien : *Verstehen und Geschehen* (Compréhension et événement). C'est-à-dire, nous porterons notre attention sur ce qui arrive lorsque l'on comprend quelque chose et sur la tâche de l'interprète en deçà de toute considération méthodique, dans l'esprit dans lequel *Vérité et méthode* a été rédigé¹⁴. Nous éviterons donc les débats, importants mais secondaires pour notre propos, sur la dialectique entre appartenance et distanciation, qui intéresse davantage Ricœur, et sur les rapports entre l'ontologie fondamentale et l'épistémologie.

2/ Notre exposition des thèses de Thomas ne porte pas sur la discussion explicite de sa pensée dans l'ouvrage (sur le verbe intérieur), mais sur son exposition

¹⁴ Promesse que précise encore Gadamer, suite à la première réception de l'ouvrage, dans P2, p. 8 : « Mon ambition authentique a été, et demeure, de nature philosophique : ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ni ce que nous devons faire, mais ce qui survient avec nous, par-delà notre vouloir et notre faire. »

de la métaphysique des transcendantsaux qui, elle, n'est *pas* présentée de façon explicite dans la section de l'ouvrage qui nous intéresse. Ce sera différent à la toute fin de l'ouvrage, quand Gadamer reprendra explicitement la métaphysique des transcendantsaux de Thomas.

3/Enfin, le lecteur aura peut-être l'impression que nous souhaitons faire de Gadamer un médiéviste. Ce n'est manifestement pas le cas, bien que cette impression soit quelque peu inévitable si nous nous consacrons d'abord à élucider le sens de ce passage précis en GW 1, p. 462 ; 483 et de sa référence à la philosophie médiévale des transcendantsaux. Il est évident que les Grecs et Hegel, notamment, ont beaucoup plus d'ascendant sur sa pensée, et que, somme toute, il n'y a que trois auteurs médiévaux (si l'on compte Augustin!) auxquels Gadamer fasse explicitement allusion dans son ouvrage¹⁵.



L'herméneutique de Gadamer promet de livrer, comme l'annonce le sous-titre de l'ouvrage, les « lignes de fond d'une herméneutique philosophique », *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Notre thèse consistera d'abord à montrer comment ces *Grundzüge* reposent sur le concept d'appartenance, puis à rattacher avec Gadamer ce concept à ses propres racines métaphysiques, racines que le métaphysicien averti saura

¹⁵ Outre Augustin, donc, Thomas d'Aquin et Nicolas de Cues. On trouve aussi une référence à Albert le Grand en note, page 482 ; 504.

pressentir dans ce *Grund* annoncé par l'auteur. Chercherons-nous par-là à perpétuer les illusions d'une métaphysique obsédée par sa quête de fondement, illusions qu'aurait détruites l'herméneutique ? Si Gadamer récuse la tentative d'une auto-fondation réflexive, laquelle serait l'attitude de fond d'une métaphysique de la subjectivité, il n'en souligne pas moins, dans le mot fameux de la *Préface à la seconde édition*, que son ouvrage cherche à mettre au jour les fondements de l'herméneutique : « le dialogue avec l'ensemble de notre tradition philosophique – dialogue dans lequel nous sommes situés et que nous sommes nous-mêmes en tant que nous philosophons – est-il dépourvu de fondement ? Faut-il encore une fondation pour ce qui, dès toujours, nous porte¹⁶ ? » Or ce qui nous porte pour Gadamer, c'est cette appartenance à l'être inscrite profondément dans le langage de la tradition ou plutôt, dans le langage qui « est » tradition, c'est-à-dire transmission de sens. C'est ainsi que Gadamer oppose, en proposant une lecture de la différence entre son projet et celui de son maître, la vigilance herméneutique attachée à la « vérité du souvenir » au rôle prophétique assumé par Heidegger, au sujet de la question de l'oubli de l'être :

Que peut signifier la fin de la métaphysique comme science ? Son achèvement dans la science ? Si la science s'érige en technocratie intégrale et ainsi fait arriver la « nuit cosmique » de « l'oubli de l'être », le nihilisme prophétisé par Nietzsche, l'important est-il de regarder en arrière vers les ultimes reflets du soleil couchant au ciel du soir, au lieu de se retourner et d'épier les premières lueurs annonciatrices de son retour¹⁷ ?

¹⁶ P2, p. 18.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

Il était ainsi possible de discerner dès l'abord, pour le lecteur francophone dont le premier accès à *Vérité et méthode* incluait cette importante préface à la seconde édition allemande, que l'enjeu de l'ouvrage était de nature métaphysique. Pour Heidegger, il est impératif de dépasser le langage clos de la métaphysique, ou encore le laisser à lui-même, afin de guetter le « retour de l'être ». Mais est-ce bien le cas pour son élève Gadamer ? Descartes a légué à la postérité la fameuse métaphore de l'arbre, selon laquelle toutes les sciences émanaient du tronc de la physique dont les racines seraient la métaphysique : l'herméneutique, devenue théorie universelle du comprendre avec Gadamer, compte-t-elle parmi les branches de cet arbre ? En creusant un peu, peut-on lui trouver des racines métaphysiques ? L'alternative, ce ne sont pas des racines d'un autre type, c'est l'absence de racines, donc le nihilisme. C'est une herméneutique qui ne reposerait sur *rien*. Cette thèse a été défendue¹⁸ ; la présente étude voudrait l'affoler quelque peu.

¹⁸ Notamment par Gianni Vattimo, « La vocation nihiliste de l'herméneutique » dans *Au-delà de l'interprétation*, Bruxelles, De Boeck, 1997; « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être. », in *Revue internationale de philosophie*, 54, 3 (2000), suivi surtout par S. Zabala, ou Richard Rorty, « *Being that can be understood is language* », in *London Review of Books*, 16 mars 2000. En ligne. URL : <<http://www.lrb.co.uk/v22/n06/richard-rorty/being-that-can-be-understood-is-language>>. Consulté le 04/11/2014.

CHAPITRE I. L'APPARTENANCE EST LE MAÎTRE-CONCEPT DE *VÉRITÉ ET MÉTHODE*

1. L'analyse systématique de l'appartenance à la fin de la troisième partie de *Vérité et méthode*

a) *Définition : la Zugehörigkeit désigne l'intégration de la connaissance dans l'être*

Paul Ricœur est incontestablement l'un des lecteurs les plus fins de Gadamer, qu'il a déjà appelé humblement et généreusement « mon maître »¹⁹. En suivant Ricœur, on pourrait dire, sans prendre davantage de précautions techniques ou rhétoriques, que l'appartenance (*Zugehörigkeit*), au sens herméneutique, est l'affaire de Gadamer. Il s'agit d'un thème récurrent dans l'herméneutique de Ricœur, dans *Du texte à l'action*, notamment. Selon lui, il s'inscrit d'abord dans la postérité de Heidegger, plus précisément de son analyse de l'*être-au-monde*, concept qui « exprime [...] le primat du souci sur le regard et le caractère d'horizon de ce à quoi nous sommes liés »²⁰. Or Ricœur le rattache surtout à Gadamer, la notion d'appartenance posant plus

¹⁹ À l'occasion de sa conférence d'hommage à Gadamer en 1995. Cf. Jean Grondin, *À l'écoute du sens. Entretiens avec Marc-Antoine Vallée*, Montréal, Bellarmin, Coll. L'essentiel, 2011, p. 30.

²⁰ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 50.

clairement selon lui « le conflit avec la relation sujet-objet et prépar[ant] l'introduction ultérieure du concept de distanciation qui en est dialectiquement solidaire »²¹. Il est certes permis de mettre en question l'assertion selon laquelle le concept de distanciation doit être introduit « ultérieurement », comme si l'appartenance n'incluait pas déjà une forme de distanciation. Il n'en demeure pas moins que dans « La tâche de l'herméneutique », Ricoeur affirme que le concept d'appartenance, qu'il lit surtout dans son opposition à la distanciation aliénante (*Verfremdung*), traverse tout *Vérité et méthode* : « une seule et même thèse court à travers les trois parties de *Wahrheit und Methode*²² », portant respectivement sur l'œuvre d'art, l'histoire et le langage.

On souligne parfois que, contrairement à Ricoeur lui-même, par exemple, Gadamer est l'homme d'un seul grand livre. Il nous paraît donc indiqué de relever ces occurrences textuelles du concept dans son maître-ouvrage : il est question de l'appartenance [dans la 1^{ère} partie :] du spectateur au jeu (GW 1, p. 135 ; tr. fr. 147) ; de l'œuvre d'art à son monde (p. 171 ; 185) ; [dans la 2^e partie :] de l'appartenance comme d'une condition du sens originnaire de l'intérêt historique (p. 266 ; 283) ; de l'appartenance de l'interprète à son objet (p. 268 ; 285) ; à l'histoire (p. 281 ; 298) ; à une tradition (p. 300 ; 317) ; à la tradition à laquelle l'interprète a affaire (p. 319 ; 336) ; de l'appartenance du juriste à la loi (p. 335 ; 352) ; de l'appartenance des

²¹ *Ibid.*, p. 51.

²² Ricoeur, « La tâche de l'herméneutique », *ibid.*, p. 107.

interlocuteurs l'un à l'autre (*Zueinandergehören*) (p. 367 ; 384) ; [3^e partie :] de l'appartenance du mot à l'être de ce qui est reproduit (420 ; 440) ; de l'appartenance comme relation transcendantale (p. 462 ; 483) ; comme ce qui est réalisé par la parole que nous adresse la tradition (p. 467 ; 488)²³ ; de l'appartenance de l'aspect sous lequel une chose se présente à son être propre (479 ; 500)²⁴. Soulignons aussi la « co-appartenance (*Zusammengehörigkeit*) du projet et de ce [que Heidegger] appelait l'être-jeté » (p. 266 ; 283) et la co-appartenance (*Mitzugehörigkeit*) au monde ou de l'œuvre au monde (p. 295 ; 311) ainsi que l'appartenance mutuelle (*Zusammengehörigkeit*) « de l'aspect esthétique et de l'aspect historique dans la conscience de la culture²⁵ » (p. 92 ; 104) ; de l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif (p. 465 ; 486) ; de celle entre le moi et le monde (478 ; 500)²⁶ ou entre le « se présenter » et l'« être compris » de la chose interprétée²⁷. Le concept d'appartenance prend aussi la forme d'une « participation », comme en p. 391 ; 409 : « [...] la condition indispensable de sa

²³ « En relever (*Zugehörig*), c'est être atteint par la parole qu'adresse la tradition. » Le mot « appartenir » (*zugehörig*) n'apparaît pas textuellement dans la traduction française, ce qui nuit considérablement à l'intelligence de l'importance du concept d'appartenance. À ce sujet, et pour les quelques occurrences spécifiées dans les notes qui suivent, renvoyons aux recommandations de notre *Appendice*.

²⁴ « L'aspect sous lequel une chose se présente fait au contraire partie de (*gebört... zu* ; « appartient », « convient » à) son être propre. »

²⁵ La traduction actuelle rend ici *Zusammengehörigkeit* par « lien intime » : « ...le lien intime (*Zusammengehörigkeit*) de l'aspect esthétique et de l'aspect historique dans la conscience de la culture. »

²⁶ *Zusammengehörigkeit* est ici rendu en français par « mutuelle solidarité ».

²⁷ « se présenter et être compris vont de pair (*das gebört [...] zusammen*, « conviennent, appartiennent l'un à l'autre ») à tel point que l'un passe dans l'autre. »

relation au texte est qu'il participe à son sens », ou encore de l'« ordination », en l'occurrence, ordination de l'homme au monde (p. 463 ; 484) ou, dans le sens précis qui nous intéresse ici, de l'« insertion » ou de l'« intégration », par exemple, du comprendre dans « le procès de la transmission » (p. 295 ; 312), mais surtout de la *connaissance dans l'être* (p. 462 ; 483). C'est enfin cette forme précise et fondamentale de l'appartenance comprise comme relation transcendantale entre être et vérité qui sera traitée systématiquement à la fin de la troisième partie de l'ouvrage et que Gadamer reconduit, en cette déclaration surprenante citée en introduction²⁸, à ses sources dans la métaphysique médiévale des transcendantaux²⁹.

L'appartenance signifie l'intégration de la connaissance dans l'être. C'est en ce sens que Ricœur décrit l'appartenance comme « l'enracinement premier du comprendre »³⁰, la « condition ontologique de la compréhension », soit « la condition indépassable de toute entreprise de justification et de fondation, à savoir qu'elle est depuis toujours précédée par une relation qui la porte »³¹. Il ira jusqu'à dire que « [l]a première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation

²⁸ Cf. *infra*, p. 2.

²⁹ GW 1, p. 462 ; 483.

³⁰ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *op.cit.*, p. 32.

³¹ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *op. cit.*, p. 49.

inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance»³². Nous privilégierons d'abord, en suivant Ricœur, la conception de l'appartenance discutée dans la troisième partie de *Vérité et méthode* à celle, plus fameuse mais moins systématique de la deuxième partie qui explore la notion d'appartenance à l'histoire, comme le fait par exemple Merold Westphal³³ et comme le font aussi la plupart des interprètes. C'est en effet dans la troisième partie que l'appartenance est discutée systématiquement et dans toute sa portée ontologique, laquelle n'est pas toujours mise en évidence alors qu'elle le devrait. La caractérisation de l'appartenance comme insertion de la connaissance dans l'être est en fait celle qui traverse tout l'ouvrage, du concept de jeu au langage en passant par la doctrine de l'appartenance à l'histoire. Ce n'est qu'au terme de cette analyse que nous pourrions revenir à la seconde partie pour y dégager plus clairement, à l'aide d'une lecture de textes moins souvent portés à l'attention des chercheurs le sens premier et fondamental de l'appartenance dans l'herméneutique de Gadamer.

³² *Id.*

³³ Cf. Merold Westphal, « The dialectic of belonging and distancing in Gadamer and Ricœur », in Georges Taylor et Francis J. Mootz III, *Gadamer and Ricœur, Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, New York, Continuum, 2011, pp. 43-62.

b) *L'appartenance comme fondement de la critique de la dichotomie sujet-objet*

La discussion la plus systématique du concept d'appartenance se situe dans la troisième section de la troisième partie, donc à la toute fin de l'ouvrage³⁴. Or il est bien connu que Gadamer annonce ses intentions pour la troisième partie de *Vérité et méthode* à la fin de la seconde, intentions qui consistent à expliquer comment la relation exprimée dans les termes de la métaphore fameuse de la fusion d'horizons (*Horizontverschmelzung*) trouve sa fondation dans l'être du langage :

Nous avons décrit [le mode de réalisation de la conscience de l'influence historique] comme fusion des horizons de compréhension, fusion qui opère la médiation entre le texte et l'interprète. L'idée directrice de la discussion qui suit [dans la troisième partie du livre] est que cette fusion d'horizons qui advient dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage³⁵.

Ce qui est moins connu, c'est que l'interprétation de ce caractère langagier de l'expérience herméneutique, qui aura pour conséquence comme chacun sait de lever la scission moderne entre le sujet et son objet, repose précisément sur le concept d'appartenance :

Nous avons parlé plus haut de *l'appartenance* de l'interprète à son texte et caractérisé la relation intime entre la tradition et la connaissance historique, qui se résumait dans la conscience de l'histoire de l'influence [*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*]. Nous sommes maintenant en mesure de définir de plus près le concept d'appartenance, à partir du terrain qu'est l'expérience du monde constituée par la langue³⁶.

³⁴ Partie 3. La langue, horizon d'une ontologie herméneutique ; section b) « Le centre de la langue et sa structure spéculative ».

³⁵ GW 1, p. 383 ; 401.

³⁶ *Ibid.*, p. 462 ; 483.

C'est dans la 3^e section que Gadamer annonce qu'il va définir le concept d'appartenance, qu'il rattache immédiatement à ses sources dans la métaphysique des transcendants, dans le passage clé que notre thèse entreprend de clarifier. Répétons-le ici :

Comme il fallait s'y attendre, nous pénétrons (...) dans le domaine de questions qui sont depuis toujours familières à la philosophie. En métaphysique, l'appartenance signifie la relation transcendantale entre être et vérité, relation qui exige de penser la connaissance comme moment de l'être même et non, originairement, comme conduite du sujet. Une telle intégration de la connaissance à l'être (*solche Einbezogenheit der Erkenntnis in das Sein*) est la présupposition commune à la pensée antique et à celle du Moyen Âge³⁷.

Nous allons examiner plus loin la référence fondatrice à la métaphysique des transcendants, qui énonce la *convertibilité* (et que Gadamer nomme ici « relation transcendantale ») entre être et vérité : « Ce qui est, est par essence vrai »³⁸. Pour l'instant, il nous importe de suivre Gadamer dans sa définition du concept d'appartenance comme intégration de la connaissance à l'être, et dans sa transposition de cette idée d'appartenance à l'herméneutique dont le fondement est le caractère langagier de notre expérience du monde, lequel est « la marque de la finitude »³⁹.

L'on peut dégager de l'analyse de Gadamer deux « fonctions » majeures du concept d'appartenance, qui sont en réalité deux facettes d'un seul et même processus : a) l'appartenance lie le sujet et l'objet dans un mode « participatoire » ou

³⁷ *Id.*

³⁸ *Id.*

³⁹ *Ibid.*, p. 461 ; 482.

« relationnel » et b) elle se comprend comme écoute de la chose elle-même : « [l']événement [herméneutique] n'est pas notre action sur la chose, mais bien l'action de la chose même⁴⁰. » Nous aimerions montrer dans cette thèse que cette relation « participatoire » à *die Sache selbst*, terme sur lequel nous reviendons plus loin, est précisément ce que Gadamer veut retrouver en adossant son herméneutique à la doctrine des transcendants, car elle lui donne les ressources théoriques lui permettant de relocaliser le sujet par rapport à la chose de manière à contourner, voire éradiquer les « apories du subjectivisme »⁴¹. Voici le passage où Gadamer commente ce qui suscite son intérêt dans la métaphysique des transcendants :

Ce qui est, est par essence vrai, autrement dit, est présent (*anwesend*) dans le présent (*Gegenwart*) d'un esprit infini ; et ce n'est que pour cette raison qu'il est possible à la pensée humaine finie de connaître l'étant. La pensée, par conséquent, ne part pas ici du concept d'un sujet qui serait indépendant et transformerait tout le reste en objet. Au contraire, Platon définit l'être de « l'âme » par le fait qu'il participe à l'être vrai, autrement dit, appartient à la même sphère d'être que l'Idée ; Aristote, après lui, dit de l'âme qu'elle est en quelque sorte tout étant. Dans ce type de pensée, il n'est pas question qu'un esprit sans monde, certain de lui-même, ait à chercher le chemin de l'être du monde ; l'un et l'autre, esprit et monde, sont au contraire originellement liés l'un à l'autre. La relation est première⁴².

C'est cette relation – perdue dans la métaphysique moderne de la subjectivité, dont Gadamer dénonce le nominalisme foncier et qui cherche à fonder la connaissance à partir d'elle-même – dont Gadamer s'efforce de trouver les fondations dans le langage. Une telle entreprise prendra ses distances, il est vrai, d'avec la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 467 ; 489.

⁴¹ *Ibid.*, p. 464 ; 485.

⁴² *Ibid.*, pp. 462-463 ; 483-484.

constitution onto-théologique de la métaphysique des transcendants, constitution qui demeure visible ici. Il n'en demeure pas moins que l'idée de relation participatoire est à la base de l'appartenance en ce sens que, en régime d'appartenance, le sujet et la chose s'appartiennent mutuellement.

c) Le concept de l'événement

Gadamer se défend en effet de reprendre « la thèse classique de l'intelligibilité de l'être », bien qu'il soit néanmoins permis de retrouver chez lui une thèse, sans doute non classique, sur l'intelligibilité de l'être, comme nous le verrons plus loin⁴³ : « À partir de la langue, le concept d'appartenance ne se définit plus par la relation téléologique de l'esprit à l'agencement essentiel de l'étant, telle que la métaphysique la conçoit⁴⁴. » Il veut plutôt montrer que cette appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif, qui plonge ses racines dans la métaphysique, opère dans l'expérience herméneutique sous un autre mode, soit celui de la tradition :

Le fait que l'expérience herméneutique fonctionne comme la langue et qu'il s'établisse un dialogue entre la tradition et son interprète illustre au contraire un tout autre principe. Ce qui est décisif, c'est qu'ici quelque chose arrive. La conscience de l'interprète ne maîtrise pas ce qui l'atteint comme parole de la tradition⁴⁵.

⁴³ Cf. chapitre 3

⁴⁴ GW 1, p. 465 ; 486.

⁴⁵ *Id.*

C'est le concept d'*événement*, soit l'idée que l'expérience de la compréhension se fonde en définitive sur la *présentation* de quelque chose, qui permet de relier ici l'appartenance à la tradition. L'idée d'événement vient en effet minimiser le rôle d'un « sujet connaissant [...] à la recherche de son objet⁴⁶ » et localiser plutôt l'essentiel du processus dans l'action de la chose même à l'intérieur de la tradition : « le véritable événement a pour unique condition que la parole qui nous est parvenue en tant que tradition et que nous avons à écouter nous atteigne réellement, nous atteigne comme si elle s'adressait à nous et nous était personnellement destinée⁴⁷. » C'est la *dialectique de la question et de la réponse*, dont l'explication clôt la seconde partie du livre, qui refait surface ici, tout en étant couplée au concept de *jeu* issu de la première partie. En effet, le sens de l'idée d'événement vient mettre en lumière l'action de la chose même d'une double manière : premièrement, du point de vue de l'interprète, « celui qui interroge devient l'interrogé »⁴⁸ et, deuxièmement, si nous nous plaçons du point de vue de la chose (l'« objet », *Gegenstand*), celui-ci se trouve « mis en jeu » :

[I]l faut entendre par cet advenir l'entrée et la mise en jeu (*Inspielkommen*) du contenu de la tradition, selon ses possibilités de sens et de résonance chaque fois nouvelles et sans cesse élargies par celui qui reçoit cette tradition. Du fait que la

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 465-466 ; 487.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 466 ; 487. Günter Figal parle ainsi de la dialectique de la question et de la réponse en termes d'appartenance mutuelle : entre la question et la réponse (« *the belonging together of question and answer* »), et entre le texte et son interprétation (« *a text and its interpretation belong to one another* »). G. Figal, « The doing of the Thing itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, éd. R. J. Dostal, 2002, pp. 110-111.

tradition vient à nouveau au langage, quelque chose ressort et existe désormais qui n'existait pas auparavant⁴⁹.

L'insistance de Gadamer porte ici sur la « vie », pourrions-nous dire, de la chose « en jeu » qui est interprétée au présent de manière dialectique : son être est un être-présent, et c'est ainsi que la chose nous « prend » pour ainsi dire dans son « jeu ». Ce n'est pas un hasard que le concept de jeu, selon lequel « *“jouer”, c'est toujours “être-joué”* »⁵⁰, refasse surface ici : c'est l'être de la chose issue du fond de la tradition qui est mis en jeu et dans lequel la compréhension s'insère. Or cette insertion n'est pas pure passivité : dans l'événement herméneutique, le contenu issu de la tradition qui *s'adresse* à nous au présent *reçoit* un surcroît d'être dans une appropriation qui est affaire d'écoute :

[C]e qui se transmet est [...], tel qu'il est représenté (*so wie es sich darstellt*, « comme il se présente », littéralement tel qu'il se manifeste au présent), entré dans une existence nouvelle. Quand l'*Iliade* d'Homère ou la campagne des Indes d'Alexandre nous parlent à la faveur d'une appropriation nouvelle de la tradition, il n'en résulte pas un dévoilement plus avancé d'un être en soi, mais il en va ici comme dans le véritable dialogue, où quelque chose se dégage qu'aucun des partenaires n'embrasse de lui-même⁵¹.

⁴⁹ GW 1, p. 466 ; 487.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 112 ; 124.

⁵¹ *Ibid.*, p. 466 ; 487. Nous sentons déjà ici que Gadamer est plus proche de la conception classique de la vérité comme *adaequatio*, basée sur la relation ou *convenientia*, plutôt que comme *aletheia* qui serait plus « purement ontologique ». Ceci n'est pas secondaire. Nous y reviendrons dans un chapitre ultérieur.

d) *La dialectique de l'entendre*

Le concept d'événement fait ainsi voir un aspect central de l'appartenance : son fondement dans le phénomène de *l'entendre* : « Si nous voulons définir (*bestimmen*) exactement le concept d'appartenance qui nous intéresse ici, il nous faut considérer la dialectique particulière, qui est celle de l'«*entendre*» (*Hören*). Il n'y a pas seulement le fait que l'on adresse pour ainsi dire la parole à celui qui écoute⁵². Bien au contraire, cela signifie aussi que celui à qui la parole est adressée entend nécessairement (*hören muß* : doit entendre), qu'il le veuille ou non⁵³. » Nous pouvons, ou nous devons entendre, parce que l'on s'adresse à nous, parce que quelque chose se présente, s'adresse à nous, nous « parle », nous rencontre dans la tradition. En d'autres termes, nous sommes toujours situés à l'intérieur de la tradition, que l'on cherche à repousser ou nier cet état de fait ou que l'on en soit conscient. C'est-à-dire que la tradition est la façon dont le passé se présente de lui-même à l'oreille, pour ainsi dire, de l'interprète situé dans sa propre tradition, et vient ainsi à la rencontre de ceux qui vivent actuellement. Or le mode d'être de la tradition est le langage, et c'est pourquoi l'entendre bénéficie chez Gadamer d'une priorité sur le voir : « l'entendre est un chemin qui conduit au tout,

⁵² « ...[W]er hört, sozusagen angeredet wird » ; celui qui entend « devient celui à qui l'on s'adresse ». La traduction anglaise rend bien le participe passé : « *he who hears is also addressed* » Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London/New York, Continuum, Second revised Edition, traduction anglaise J. Weinsheimer and D. G. Marshall, 2004, p. 458 ; GW 1, p. 466 ; 487.

⁵³ GW 1, p. 466 ; 487

parce qu'*il est capable d'écouter le logos*⁵⁴. » Nous voyons déjà ici comment les racines du concept d'appartenance sont bel et bien d'ordre métaphysique. Nous retrouvons du même souffle l'essentiel du concept d'appartenance tel que défini par Gadamer en régime herméneutique :

[C]'est alors précisément que le concept d'appartenance se définit d'une façon nouvelle. En relever (*zugehörig* ; nous préférons certainement, pour des raisons évidentes, traduire par « appartenir » ou « l'appartenance »), c'est être atteint (*was... erreicht wird* : ce qui est réalisé) par la parole qu'adresse la tradition. Celui qui se tient ainsi dans des traditions [...] ne peut pas ne pas prêter l'oreille à (*muß auf das hören* ; doit entendre) ce qui l'en atteint. La vérité de la tradition est comme la présence immédiatement accessible aux sens⁵⁵.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 466 ; 488. Nous soulignons.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 467 ; 488. Sur notre modification de la traduction française, cf. notre *Appendice*.

2. « Se laisser imposer quelque chose qui s'oppose à soi. » l'appartenance comme événement et tâche à la fin de la seconde partie de *Vérité et méthode*

a) *Considérations préliminaires : Analyse étymologique de la Zugehörigkeit comme « entendre »
et « obéir »*

Nous devons à Philippe Eberhard une analyse étymologique éclairante du concept d'appartenance. Selon lui, il est possible de retrouver ce caractère englobant du sujet par l'événement dans le phénomène de l'entendre dans le terme *Zugehörigkeit* même :

Premièrement, *Zugehörigkeit* est lié à *hören*, « entendre », « écouter ». Écouter quelque chose, l'entendre, résonne dans le mot *Zugehörigkeit* [« appartenir » se dit *Zugehören* ou simplement *Gebören*]. Puis, en plus de *hören*, *Zugehörigkeit* contient aussi *hörig*, « obéissant » (*obedient*). Le mot suggère ainsi l'obéissance et la sujétion (*subjection*)⁵⁶.

Nous associons spontanément « écoute » et « obéissance », par exemple, lorsque nous disons à un enfant : « écoute ton père ». Par là nous lui intimons en fait d'obéir à un ordre ou une demande. Il sera puni s'il « n'a pas écouté ». Mais nous devons être très prudents avec ce jeu de mots. « Sujétion » ne signifie pas ici *asservissement*, qui résonne peut-être dans *hörig* d'une manière proéminente. En effet, être *hörig* c'est d'abord *l'attitude de l'esclave ou du serf*. Si l'on trouve l'idée de sujétion dans *Hörigkeit*, le terme connote aussi la *dépendance*, en psychologie. Ainsi, Heinz

⁵⁶ Philippe Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 95.
Nous traduisons.

Wisman avertit, en suivant la même étymologie mais dans sa tonalité négative la plus forte, que « dans *Zugehörigkeit* se lit aussi bien l'écoute de l'être (*Hören*) que la dépendance (*Hörigkeit*) à l'égard des puissances qui dominent les êtres (comme le sexe ou la drogue) »⁵⁷. Or Gadamer prend ses distances d'avec cette tonalité particulière : « “écouter quelqu'un” ne signifie pas tout simplement exécuter aveuglément la volonté de l'autre. Agir ainsi, c'est, disons-nous, être servile (*hörig*) »⁵⁸. Il nous faut donc atténuer un peu cette tonalité qui nous apparaît spontanément négative. La sujétion, l'obéissance dont il est question doit être d'une autre nature que la pure passivité servile. Il n'en demeure pas moins qu'une forme de sujétion existe bel et bien dans la *Zugehörigkeit*.

Un autre témoignage de la résonnance entre entendre et obéir, plus indirect mais tout aussi éclairant, nous vient de Jean Grondin, qui la trouve dans le couple grec *akouô* (entendre, écouter) / *hupakoè* (obéissance, soumission), et qu'il associe à la proximité étymologique entre *horchen*, « écouter » et *gehörchen*, « obéir » en allemand. Il s'agit ici d'une discussion au sujet du concept paulinien de *foi*, qui renvoie à l'idée de *soumission* :

la Lettre aux Romains (1,5) [...] parle ici de l'*hupakoè pisteôs*, de l'obéissance, sinon de la soumission qu'est la foi, et d'une obéissance qui est affaire d'écoute (on entend, bien sûr, l'« acoustique », du verbe *akouô*, dans l'*hupakoè*, selon une assonance qui se

⁵⁷ Marion Schumm, « À propos de Hans Blumenberg. Entretien avec Heinz Wisman », in *Cahiers philosophiques* 3/ 2010 (n° 123), p. 89-100. URL : <www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2010-3-page-89.htm>. Consulté le 13/01/15.

⁵⁸ GW 1, p. 367 ; 384.

retrouve un peu en allemand dans la correspondance entre le *gehörchen* et le *hören* — il est bien connu que le terme « islam » a aussi le sens d'une soumission. Et cette écoute est, bien entendu (!), celle d'une voix qui me précède (voir Rm 10,17 au sujet de la foi qui vient de l'écoute des choses qui nous ont été dites, voire d'un « ouï-dire » — la célèbre *fides ex auditu*)⁵⁹.

L'appartenance religieuse, laquelle est de l'ordre de la liaison au divin, imprime une forme d'écoute et d'obéissance, tonalité qui résonne peut-être de manière moins évidente à nos oreilles modernes. Nous y reviendrons⁶⁰. Eberhard, qui attire aussi l'attention sur le « jeu de mots » paulinien, note de plus l'étonnante proximité entre les contenus étymologiques de ce concept de foi et du concept gadamérien d'appartenance : « Il y a un certain parallélisme entre *Zugehörigkeit* et le jeu de mots de Paul entre ἀκούω, “écouter”, et ὑπακούω, “obéir”⁶¹. » Augustin voyait déjà les choses de la même façon. Dans son commentaire de Jean 18, 37, il écrit : « *Quiconque est de la vérité entend ma voix* : il l'entend (*audit*) évidemment par ses oreilles intérieures, c'est-à-dire qu'il obéit (*obaudit*) à ma voix⁶²[.] » Le jeu de mots (*audit*, « entend » – *obaudit*, « obéit ») existe ainsi en latin : les deux sens du mot *obaudio* selon le Gaffiot sont « obéir » et « écouter »⁶³.

⁵⁹ Jean Grondin, « *Fide splendet et scientia* : du sens d'une devise, » in *Théologiques* 13, 1 (2005), pp. 119-120.

⁶⁰ Cf. *supra*, Chapitre 6.

⁶¹ Eberhard, *op. cit.*, p. 213.

⁶² *Omnis qui es ex veritate audit meam uocem. Audit utique interioribus, id est obaudit meae uoci*[.] Augustin, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean CIC-CXXIV*, 115, 4, tr. fr. M.-F. Berrouard, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, vol. 75, 2003, p. 261.

⁶³ Gadamer lui-même lira encore ensemble *entendre* et *obéir* quelque quarante ans plus tard : « *Wir müssen sogar hören lernen, um die leiseren Töne des Wissenswerten nicht zu überhören – und vielleicht gehört auch gehorchen dazu.* » Gadamer, « *Über das Hören* » in *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen: Mohr Siebeck,

Nous retiendrons de cette discussion l'idée que le *hörig* qu'Eberhard lit dans *Zugehörigkeit* permet de souligner dans le concept d'appartenance une forme d'obéissance et de sujétion, voire de soumission, qui opérerait à la manière de l'entendre ou de l'écoute.

b) *L'expérience herméneutique comprise à partir du modèle éthique du rapport au Tu*

Afin de préciser la nature de cette sujétion, reportons-nous maintenant à la fin de la seconde partie de *Vérité et méthode*, dans la section de *L'analyse de la conscience de l'histoire de l'influence* qui porte (en b.) sur le concept d'expérience. Gadamer cherche ici à cerner *l'essence (Wesen) de l'expérience herméneutique*. Nous avons déjà montré comment le concept d'événement herméneutique devait être saisi à partir de l'appartenance à la tradition, appartenance comprise globalement comme l'intégration de la connaissance dans l'être. Ce rapport ne sera dévoilé dans toute sa portée ontologique qu'à la fin de la troisième partie de l'ouvrage, mais nous en nous en trouvons déjà dans cette section la conséquence « éthique ».

Le concept d'expérience herméneutique y est en effet analysé par analogie avec ce que Gadamer appelle l'expérience du *Tu (der Erfahrung des Du)* et dans une perspective éthique. Le propos de Gadamer est ici de préciser le mode selon lequel la conscience du travail de l'histoire se distingue de la simple conscience historique.

2000, p. 55 (tr. fr. « De l'écoute », in *Esquisses herméneutiques*, Paris, Vrin, 2004, p. 78). Nous soulignons.

Selon Gadamer, la conscience historique comme telle est modelée sur le type de rapport au Tu qui consiste à chercher à le comprendre, donc sur un véritable rapport éthique qui n'ignore pas l'altérité de l'autre ; or il argumente que, « en comprenant l'autre, en prétendant le connaître, on prive de toute légitimité ses exigences propres. C'est ainsi notamment que s'impose la dialectique de la sollicitude, en pénétrant, comme forme réfléchie de la quête de domination, toute relation avec le semblable »⁶⁴. Ce type de sollicitude peut fermer plutôt qu'ouvrir une relation. Par exemple, lorsque je dis « je te comprends, je suis passé par là », je peux en fait me fermer à une véritable écoute de l'autre et de sa véritable situation, de sa souffrance particulière que mon expérience propre ne rend peut-être pas vraiment, ou à laquelle je cherche à imposer, peut-être inconsciemment, la compréhension de *ma* propre expérience *à partir* de l'expérience de l'autre que je prétends avoir saisie. Je ne cherche alors en fait qu'une confirmation de mes préjugés et attentes de sens alors que je crois être présent à la détresse d'autrui. Je peux lui dire, trop rapidement, « voilà ce dont tu souffres et voici la solution », tout en ratant le véritable problème. Surgit alors une rupture entre mon sentiment d'avoir été présent à l'autre, d'avoir « bien fait », et la solitude renforcée de l'autre qui formulera peut-être en son for intérieur l'accusation « *non, tu ne me comprends pas!* ». S'installe par-là un rapport de domination, qui ne cesse

⁶⁴ GW 1, p. 366 ; 383.

certes pas d'être bienveillant, mais n'en falsifie pas moins l'expérience du Tu qui demeure en fait incompris.

Or le même phénomène se produit lorsque l'on cherche à expliquer, disons, les comportements des acteurs dans l'histoire en projetant sur eux nos propres préjugés, psychanalytiques par exemple, ne serait-ce que sous la forme de « grilles d'analyses » ou de « types » ayant une prétention à l'objectivité scientifique. Gadamer estime que ce modèle de la relation au Tu se reflète dans la conscience historique quand elle aspire à une « *Aufklärung* accomplie », c'est-à-dire fondée sur une recherche de clarté absolue opérée sur fond d'idéal d'objectivité et de scientificité ; une telle prétention chercherait en fait « à se rendre maîtresse du passé »⁶⁵, en se considérant d'une certaine manière comme étant extérieure à ce passé. Or cette attitude de la conscience historique, si elle n'ignore pas l'altérité de l'autre – ici, des agents dans l'histoire –, et peut même se révéler positivement comme le moteur qui nous pousse à la recherche du passé dans une véritable volonté de l'accueillir non simplement comme passé mais bien dans son altérité, une telle prétention de maîtrise ne peut cependant exister que là où l'historicité de la compréhension, c'est-à-dire l'appartenance à l'histoire, au procès de la transmission, de la tradition même qui « fait l'objet » de notre recherche est niée. La position de Gadamer à ce sujet est en effet bien connue : la négation de ses préjugés et de son appartenance à la tradition, de

⁶⁵ *Id.*

même manière que dans le rapport au Tu, *falsifie* la recherche historique en augmentant le pouvoir des préjugés :

Quiconque croit être sans préjugés en s'appuyant sur l'objectivité de ses méthodes et en niant qu'il est historiquement conditionné, subit comme une *vis a tergo* la puissance des préjugés, qui le dominent en échappant à son contrôle. Quiconque ne veut pas reconnaître les jugements qui le dominent, se trompera sur ce qui se révèle à leur lumière. Il en est ici comme dans le rapport du je et du tu. Quiconque se dégage par la réflexion de la réciprocité de cette relation modifie celle-ci et en détruit l'autorité morale. *C'est précisément ainsi que quiconque se dégage par la réflexion du rapport vivant à la tradition en détruit le sens véritable*⁶⁶.

c) *L'ouverture comme exigence éthique de l'appartenance*

La négation de sa propre historicité dans la recherche historique est ainsi en quelque sorte, selon Gadamer, l'équivalent de la négation de la réciprocité dans le rapport au Tu. À la domination, qui est le mode d'être falsifiant de la simple conscience historique qui nivelle la tradition en l'abordant à partir de son idéal d'objectivité et de méthode et nie par le fait même sa propre historicité, Gadamer oppose *l'ouverture à la tradition*, dont il dit qu'elle est le propre de la conscience du travail de l'histoire, et qu'il affirme ici comme l'exigence herméneutique modelée sur le mode « le plus élevé » du rapport au Tu. Ce n'est qu'à cette condition que la recherche historique peut prétendre à la fécondité : « *L'insertion dans des traditions* », ou l'appartenance à l'histoire, « ne limite pas la liberté de la connaissance mais la rend possible »⁶⁷.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 366-367 ; 384.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 367 ; 384.

La réhabilitation de la tradition par Gadamer comme telle a fait couler beaucoup d'encre et est encore sujette à de vifs débats. Or il est peut-être moins souvent reconnu que Gadamer pose ici comme principe la reconnaissance de la tradition dans son exigence comme un rapport *éthique* qui a pour fond l'ouverture. Et ce rapport n'est pas secondaire, il « est » l'essence de l'expérience herméneutique. Le rapport au Tu qui est le modèle de l'ouverture se reconnaît dans son opposition à un rapport de domination et est fondé sur ce que Gadamer appelle l'« exigence » de l'autre : « Dans la relation humaine [...], il importe de rencontrer vraiment le toi comme un toi [ou : le Tu comme un Tu], c'est-à-dire de ne pas être sourd à son exigence mais de se laisser dire quelque chose par lui. Il faut pour cela de l'ouverture⁶⁸. »

Attirons l'attention sur l'importance capitale de cette discussion pour notre propos : alors que Gadamer s'efforce de cerner l'essence de l'expérience herméneutique, il le fait, en un parallélisme frappant et tout à fait éclairant avec la partie plus ontologique du livre, dans les termes du concept d'appartenance en affirmant *l'appartenance mutuelle* du Je et du Tu : « Appartenir l'un à l'autre (*Zueinandergehören*) signifie toujours en même temps reconnaître tout son poids à la parole de l'autre (*Auf-ein-ander-Hören-können*). Car, lorsque deux personnes s'entendent, cela ne signifie pas que l'une des deux “comprend” l'autre, c'est-à-dire la domine du

⁶⁸ *Id.*

regard⁶⁹. » *Le thème central de la troisième partie de Vérité et méthode, soit celui de l'appartenance mutuelle (Zusammengehörigkeit) du subjectif et de l'objectif, se trouve préfiguré ici dans cette appartenance mutuelle du Je et du Tu – que l'on pourrait nommer la Zueinandergehörigkeit éthique.*

Il y a appartenance mutuelle lorsque l'écoute devient une exigence, celle de reconnaître le *Tu* comme *Tu*. « Il » ne m'appartient pas, ce serait sinon de la domination. Mais je ne lui appartiens pas non plus, ce qui serait une obéissance servile au sens de la dépendance. C'est dans ce contexte précis que nous avons pris bonne note de l'avertissement de Gadamer à l'effet que « “écouter quelqu'un” ne signifie pas tout simplement exécuter aveuglément la volonté de l'autre. Agir ainsi, c'est, disons-nous, être servile (*böriq*) »⁷⁰. L'appartenance mutuelle signifie néanmoins : reconnaître le *Tu* et son exigence, se laisser adresser la parole avec toute son exigence, ce qui est le propre de l'ouverture à l'autre : « l'ouverture à l'autre implique donc, de ma part, que je reconnaisse la nécessité de *laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi*, même quand il n'y a personne d'autre pour le faire valoir contre moi⁷¹. »

Cette formule que nous avons soulignée ne nous quittera plus, et deviendra emblématique de la relation d'appartenance comme cela sera évident plus loin. C'est à ce rapport que « correspond l'expérience herméneutique », lorsque rapportée à la

⁶⁹ *Id.*

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Id.* Nous soulignons.

tradition qui est lue comme un *Tu*, « même quand il n'y a personne d'autre pour la faire valoir contre moi ». De même que je reconnais l'autre dans son altérité lorsque je le rencontre comme un *Tu*, de même le contenu de la tradition qui, nous l'avons vu, doit être considéré comme s'il s'adressait à moi, exige de ma part de le laisser s'imposer comme quelque chose qui s'oppose à moi : « Il me faut admettre la tradition dans son exigence, non au sens d'une simple reconnaissance de l'altérité du passé, mais en reconnaissant qu'elle a quelque chose à me dire. Cela aussi exige une forme fondamentale d'ouverture⁷². »

Nous pouvons voir ici deux formes corrélatives, l'une négative et l'autre positive, du concept de sujétion que nous avons tiré de notre analyse étymologique de la *Zugehörigkeit*. La première forme, que nous dirions négative, l'est de par son opposition à la domination : s'entendre signifie ne pas dominer l'autre du regard, pas plus que cela ne signifie faire aveuglément ce que l'autre désire. Formulé en tant qu'exigence, s'entendre signifie ainsi résister à dominer l'autre ou à se laisser dominer par lui. La seconde, positive, est de l'ordre de l'ouverture à l'autre, ouverture qui cependant « m'en impose », puisque ce qui s'impose à moi, c'est son exigence propre et dont la reconnaissance est la condition d'une appartenance mutuelle. *L'obéissance, la sujétion qui résonne dans la Zugehörigkeit est comprise ici comme le mode d'être de l'écoute, au sens où la capacité à écouter comporte son exigence propre qui demande un travail sur soi de l'ordre de*

⁷² GW 1, p. 367 ; 384. Nous soulignons.

la négativité. Ces deux formes de la sujétion, positive et négative, qui consistent en la reconnaissance de l'exigence de l'autre et en l'ouverture à l'autre sont donc en quelque sorte consubstantielles. Il est maintenant aisé de voir que l'idée de sujétion, d'obéissance contenue dans la *Zugehörigkeit* est au cœur de l'exigence éthique fondamentale de l'herméneutique qui est de « laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi⁷³ », ou plus simplement de « *se laisser dire quelque chose* »⁷⁴ par autrui, formule qui deviendra comme on sait un fameux *leitmotiv*⁷⁵ chez Gadamer.

Or cette exigence, nous l'avons vu, est certainement visible dans la définition ontologique de l'appartenance telle que nous l'avons vue plus haut : « appartenir, c'est être atteint par la parole qu'adresse la tradition⁷⁶ », au sens où l'appartenance est ce qui est réalisé par la parole qui m'atteint, que je laisse m'atteindre.

De même, l'idée d'obéissance et de sujétion résonne dans *Zugehörigkeit* lorsque Gadamer rappelle, au tout début de la troisième partie du livre⁷⁷ que nous sommes « pris » dans une conversation plus que nous ne la menons, ce qui est aussi vrai du *jeu* et de l'*histoire*, lus avec Gadamer comme modalités de l'appartenance. Nous pourrions en fait reprendre les formules emblématiques de Gadamer en incluant plus explicitement la référence à cette exigence, bien que de manière peut-être plus propre

⁷³ *Id.*

⁷⁴ *Id.* Nous soulignons.

⁷⁵ Dans *Vérité et méthode*, cf. pp. 273 ; 290, 367 ; 384, ou 446 ; 466, par exemple.

⁷⁶ GW 1, p. 467 ; 488. Traduction modifiée.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 387 ; 405.

en allemand qu'en français : jouer, c'est *se laisser être joué* et appartenir à l'histoire c'est *se laisser être raconté, être transformé par l'histoire*.

C'est enfin dans les mêmes termes de l'appartenance, comprise à partir de l'entendre et de la sujétion dont l'ouverture « s'en laisse imposer », selon la belle formule de la traduction française, que Gadamer clôt son maître-ouvrage : « celui qui comprend est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a sens⁷⁸. »

Nous pouvons illustrer cette interprétation de la sujétion et de l'obéissance visible dans *Zugehörigkeit* et qui consiste à se laisser imposer quelque chose par des exemples concrets où nous parlons d'appartenance. Appartenir à un parti politique, c'est aussi appartenir à ses textes fondateurs ou ses déclarations fondatrices, à l'histoire de ses représentations dans l'espace public, s'en laisser imposer par les lignes directrices de la philosophie politique qui fonde ce parti. Appartenir à un club, c'est se laisser imposer ses règles et coutumes. Appartenir à une nation, c'est s'en laisser imposer par son histoire, sa langue, sa tradition. Il y a un rôle « actif dans la passivité » même dans l'appartenance à une nation : il est possible de refuser et de rejeter son histoire, son héritage – mais cette rupture peut-elle se faire sans déchirure profonde ? À l'inverse, il est possible de façonner l'avenir de la nation de l'intérieur, en portant sa spécificité propre, son essence, son âme comme exigence fondamentale. Appartenir à une religion, c'est aussi s'en laisser imposer : par ses textes fondateurs, sa tradition, ses

⁷⁸ *Ibid.*, p. 494 ; 516.

autorités, son histoire, mais aussi, et plus fondamentalement, par Dieu qui se révèle à travers ces médiations. Enfin, dire à quelqu'un « je t'appartiens », qui est ce qu'on dit en fait lorsque l'on dit « je t'aime », c'est s'en laisser imposer par l'autre au sens de cette « *Zueinandergehörigkeit* » ou appartenance de l'un à l'autre, que nous avons explicitée avec Gadamer. C'est reconnaître son exigence, ses fins, participer activement à leur réalisation et ce, en s'effaçant soi-même sans toutefois se nier. On pourrait certes défendre l'idée que l'amour est appartenance, et dans cette mesure qu'il exige une certaine *négativité envers soi-même*.

Cette relation entre l'amour et l'appartenance peut en tout cas nous aider à saisir le mouvement de fond que Gadamer souhaite imprimer à notre compréhension de l'interprétation des textes de la tradition : l'appartenance mutuelle, ou la *Zusammengehörigkeit*, existe à la fois dans le rapport d'amour mutuel entre Je et Tu et dans la relation entre l'interprète et son texte. Il est en effet possible, dans une mouvance kantienne, de considérer l'amour de bienveillance comme la participation aux fins d'autrui⁷⁹. Il est de même possible de comprendre l'interprétation comme une participation aux fins du texte compris comme un « autrui ». Dans les deux cas, la reconnaissance que l'autre m'en impose résiste à réduire la relation à un simple rapport d'utilité. Autrui a ses fins propres, et qui s'imposent à moi dans une relation

⁷⁹ Thèse que nous avons défendue dans notre *Amour, utilité et dignité humaine. La distinction entre « jouir » et « user » chez Augustin, lue à travers l'impératif catégorique*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.

authentique. Il en va de même pour le texte, qui a aussi ses fins propres et résiste par conséquent à être réduit à son utilité, à être utilisé par exemple comme repoussoir au sein d'une argumentation. Ainsi, quand, par exemple, le professeur interprète judicieusement un texte philosophique pour ses étudiants, il doit en principe servir le texte et non ses propres fins qu'il désirerait introduire dans le texte. Il n'en demeure pas moins que le texte est sujet à appropriation par l'interprète, dans la mesure où il répond à ses propres questions et s'insère ainsi dans une problématique qui n'était peut-être pas à l'origine celle de l'auteur du texte. De même la réciprocité est-elle une condition d'un amour fécond. L'on pourrait dire que de même que l'être de l'autre est le fondement le plus propre de l'amour, de même c'est l'être du texte qui est le fondement d'une interprétation véritable, ce qui est une façon de dire qu'interpréter ou aimer, c'est se mettre à l'écoute de l'autre.

L'étymologie de *Zugehörigkeit* à laquelle nous nous sommes livré aide ainsi à souligner le *caractère contraignant* de l'événement, ou du processus qui advient et auquel nous appartenons lorsque nous comprenons. Ce n'est pas la subjectivité qui a le dernier mot dans l'interprétation. Une interprétation rigoureuse exige d'être négatif envers soi-même et de s'en laisser imposer par la chose elle-même, comme Gadamer ne manque pas de souligner : « le critère d'une interprétation "juste" est qu'elle disparaisse absolument lors de la relecture parce que tout devient alors si évident. Elle disparaît dans le faire voir qui vient pour ainsi dire confirmer qu'il en est bien ainsi (*so*

ist es). C'est ce qui est "conforme" (*angemessen*) à la chose⁸⁰. » Il en va ainsi du jeu d'un acteur où l'on ne voit plus l'acteur mais le personnage, d'une traduction où l'on ne bute pas constamment sur les mots mais en saisissons le sens, d'une homélie où le sens du texte nous atteint et non la « prestation » du prêtre. Dans tous ces cas, l'interprète est lié par le sens qu'il a à transmettre ou à recevoir et qui « s'impose ». Rappelons à cet effet que ce qui fonde la priorité de l'entendre, dans l'appartenance, est l'idée que « celui à qui la parole est adressée doit entendre (*bören muß*), qu'il le veuille ou non⁸¹ ». L'accent porte ici surtout sur l'action de la chose même dans la tradition, qui doit être considérée comme si elle s'adressait à moi. Mais résonne aussi dans *Zugehörigkeit* la tâche du « sujet assujetti », si l'on peut dire, qui paraît peut-être plus discrète, mais qui est de se laisser dire quelque chose : je dois « obéir » au sens, c'est-à-dire m'en laisser imposer par la chose, m'y entendre, si je veux en transmettre le sens. Nous ne pouvons « détourner l'audition », alors que nous pouvons détourner le regard, mais nous pouvons choisir de ne pas écouter (*hörchen*). Il peut être tentant d'interpréter Platon, Kant ou Hegel en omettant la portée éminemment religieuse de leurs textes, par exemple, que l'on « entend moins bien » à notre époque. Combien de fois avons-nous « lu » nos préjugés et nos anticipations de sens dans un texte, plutôt que la parole qui cherchait à se frayer un chemin. L'herméneutique de Gadamer, en

⁸⁰ Cf. Gadamer, *Esquisses herméneutiques*, Paris, Vrin, tr. fr. J. Grondin, 2004, p. 232, cité par Grondin, « La fusion des horizons », *op. cit.*, p. 411, note 15.

⁸¹ GW 1, p. 466 ; 487. Traduction modifiée.

insistant sur l'idée d'appartenance, nous invite certes à considérer que nous ne sommes jamais sans préjugés, lesquels constituent la réalité historique de notre être. Mais corriger nos préjugés et revoir nos anticipations de sens au contact de la chose n'en demeure pas moins aux yeux de Gadamer l'exigence éthique qui gouverne l'interprète qui s'investit dans son interprétation. *Or, se laisser dire quelque chose que nous entendons, c'est savoir écouter, en d'autres termes, il s'agit aussi de s'assujettir soi-même à la chose.* Le soi n'est pas perdu dans le processus de la compréhension⁸² : il *participe* à l'événement qui advient *avec* lui, comme en conversation, ne serait-ce que dans son effort d'effacement de soi devant la chose en question. C'est en ce sens que François Doyon dira, en une formule fort éclairante, que Gadamer redonne « une dignité herméneutique à la dépossession de soi »⁸³. Cette dynamique est évidente lorsque Gadamer dit, encore ici en liant l'herméneutique à la priorité de l'entendre, que

l'expérience herméneutique a, elle aussi, sa logique (*Konsequenz*) : celle de l'« entendre », qui est imperturbable (*die des unbeirrbaren Hörens*). Pour elle non plus, la chose ne se présente (*darstellt*) pas sans que cette expérience consente à l'effort qui lui est propre, et il consiste lui aussi à « être négatif envers soi-même » (*negativ gegen sich selbst zu sein*). Quiconque cherche à comprendre un texte doit aussi tenir quelque chose à l'écart – c'est-à-dire tout ce qui, à partir des préjugés du lecteur, se fait valoir comme attente de sens – dès lors que le sens du texte le refuse⁸⁴.

⁸² Comme Philippe Eberhard va aussi argumenter dans l'important chapitre 4 de son livre: « *The Performance of the Subject within the Event of Understanding: Consciousness after All.* » In Eberhard, *op. cit.*

⁸³ François Doyon, *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer*, Thèse de doctorat, inédite, Université de Montréal, 2012, p. 270.

⁸⁴ GW 1, p. 469 ; 490.

d) *Le sujet de la compréhension, c'est l'être. Déplacement du sujet par l'appartenance.*

Alors que l'essentiel de son raisonnement vise à montrer le caractère événementiel de la compréhension (ainsi que le montre aussi le titre original que Gadamer avait choisi pour son livre : *Verstehen und Geschehen*), nous voyons néanmoins que ce caractère événementiel ne saurait se passer de cet équilibre subtil avec son caractère de *tâche*, dimension sur laquelle Philippe Eberhard insiste quand il interprète l'herméneutique de Gadamer en s'inspirant de la *voix moyenne* dans l'usage courant de la langue : « La médialité renvoie à un événement englobant qui est sujet de concert avec le sujet qui est englobé. Sa marque consiste à localiser le sujet en référence au processus dont il est *aussi* sujet plutôt que la relation active/passive entre un sujet et son objet⁸⁵. » Cette idée d'« englobement » (*encompassing*), qui se trouve aussi chez Ricœur⁸⁶, nous est utile en ce qu'elle nous apparaît rendre très judicieusement ce que Gadamer veut dire lorsque qu'il convoque la doctrine métaphysique qui voit l'appartenance comme intégration de la connaissance dans l'être et qu'il lie au phénomène de l'entendre. Il n'y a pas, d'une part, le sujet, et d'autre part, l'être. L'interprète *prend part*, plutôt, à l'événement de l'être qui advient avec lui, d'où l'idée de co-appartenance ou d'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif, participation encore plus évidente encore dans le mot français *ap-part-(t)enance* que

⁸⁵ Eberhard, *op. cit.*, p. 100. « *Mediality refers to an encompassing event that is subject together with the subject within it. Its hallmark is a focus on the location of the subject with reference to the process of which he or she is also subject instead of the active/passive relation between subject and object.* »

⁸⁶ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *op. cit.*, p. 49.

dans l'allemand *Zugehörigkeit*. S'y entendre, c'est « y » être, « y » participer, « y » prendre part (*teilnehmen* en allemand, terme récurrent chez Gadamer).

Nos discussions préalables trouvent ici un aboutissement. Nous avons premièrement lu l'appartenance dans l'acception métaphysique de la troisième partie de *Vérité et méthode* qui voit la connaissance comme intégration dans l'être, puis dans l'acception éthique de la fin de la seconde partie qui consiste à « se laisser imposer quelque chose qui s'oppose à soi ». Nous sommes maintenant en mesure de fusionner ces deux acceptions en une seule, de manière à cerner ce que Gadamer nomme l'événement de la compréhension, de même que son caractère de *tâche* : *comprendre, c'est se laisser imposer l'être*, ou encore *laisser s'imposer l'être*. Cette formule n'est pas arbitraire, elle se trouve chez Gadamer, et qui plus est, dans son acception éminemment métaphysique, quand il parle de la connaissance qui s'impose à nous dans la tragédie :

L'acceptation, qui est celle de la tristesse tragique, n'a pas pour objet le cours tragique des événements en tant que tel ou la justice du sort qui s'abat sur le héros, elle vise *un ordre métaphysique de l'être qui s'impose à tous*. Le « c'est ainsi » est – chez le spectateur qui revient, éclairé, des aveuglements dans lesquels il vit comme tout le monde – une sorte de connaissance de soi⁸⁷.

Or laisser s'imposer l'être est une manière de dire que le sujet de la compréhension, c'est l'être. C'est ce que veut dire, en dernière instance, l'idée d'appartenance. La compréhension n'est pas une affaire de « construction » ou de « création de sens » par

⁸⁷ *Die Zustimmung der tragischen Wehmut gilt nicht dem tragischen Verlauf als solchem oder der Gerechtigkeit des Geschicks, das den Helden ereilt, sondern meint eine metaphysische Seinsordnung, die für alle gilt. Das « So ist es » ist eine Art Selbsterkenntnis des Zuschauers, der von den Verblendungen, in denen er wie ein jeder lebt, einsichtig zurückkommt.* GW 1, p. 137 ; 150. Nous soulignons.

le sujet prétendument autonome, mais « intégration dans l'être », dans les choses, dans le sens. Ce déplacement est confirmé à la toute fin de *Vérité et méthode*, à l'aide du concept de jeu :

Il est exclu que la conduite de celui qui joue soit comprise comme conduite de la subjectivité, puisque c'est au contraire le jeu qui joue, en intégrant les joueurs et en devenant lui-même le véritable *subjectum* du mouvement du jeu. De même n'est-il pas question ici d'un jeu que l'on pratiquerait avec la langue ou avec les contenus de l'expérience du monde ou de la tradition qui s'adressent à nous, mais du jeu de la langue elle-même qui s'adresse à nous, qui propose et se dédit, qui interroge et s'accomplit elle-même dans la réponse⁸⁸.

C'est ainsi que, en science, la connaissance est assujettie à l'être qu'elle cherche à comprendre : c'est l'être qui s'impose à elle – d'où la possibilité d'un *Eureka! J'ai trouvé, j'ai compris!* qui n'est pas sans rapport avec le « c'est ainsi » de la tragédie. L'œuvre d'art, en effet, lorsque je la comprends, ou du moins que je la saisis en partie, m'impose son être et celui de ce qu'elle (re)présente. Il serait donc plus juste de dire que c'est elle qui me comprend, si on nous passe le jeu de mots qui rappelle Pascal : « par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends⁸⁹. » Avec Gadamer, l'on pourrait dire que celui qui comprend est en réalité celui qui est compris, au sens où l'œuvre m'emporte dans l'horizon de sens qu'elle déploie à partir d'elle-même. De même, les musiciens d'un orchestre sont-ils « pris » par leur interprétation, laquelle est affaire d'écoute mutuelle comme dans une conversation. Et si plusieurs interprétations d'une même œuvre sont possibles,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 493-494 ; 515.

⁸⁹ Pascal, *Pensées*, Brunschwig 348 ; Lafuma 113, Paris, GF-Flammarion, 1976, p. 150.

c'est qu'une seule interprétation n'épuise pas toute la richesse de l'être de l'œuvre, comme plusieurs théories scientifiques peuvent se succéder et dire quelque chose de vrai de l'être des choses. L'on pourrait énumérer d'autres exemples en poésie, dont Socrate disait déjà qu'elle était plus affaire d'inspiration ou de « possession divine » – donc d'une forme de soumission à un ordre supérieur de sens – que de compréhension, puisque les poètes qui créaient de belles œuvres étaient bien en peine de les expliquer eux-mêmes⁹⁰ ; de même en exégèse, où la notion d'inspiration est aussi centrale et dont les théologiens nous disent que l'interprétation doit tenir compte ; ou en droit, où le texte constitutionnel résiste à être réduit à servir l'idéologie du juge qui souhaiterait se comporter comme s'il était législateur⁹¹, etc. Interpréter ne signifie pas « je te domine », mais « je te reconnais dans ton exigence », laquelle m'en impose.

Ainsi la « priorité de l'entendre », dont Gadamer affirme qu'elle « est à la base du phénomène herméneutique »⁹² soumet ou assujettit-elle la compréhension à l'action de la chose même, et moins à notre action sur la chose. Elle montre le caractère événementiel de la compréhension, ou encore, dans les termes de Philippe

⁹⁰ Platon, *Apologie de Socrate*, 22 b-c.

⁹¹ « La décision du juge qui “intervient pratiquement dans la vie”, entend bien constituer une application correcte, et non pas arbitraire de la loi ; elle doit donc reposer sur une interprétation “correcte” ». P2, p. 13.

⁹² « *Dieser Unterschied von Sehen und Hören ist für uns deshalb wichtig, weil der Vorrang des Hörens dem hermeneutischen Phänomen zugrunde liegt, wie schon Aristoteles erkannt hat.* » GW 1, p. 466 ; 487. Nous soulignons.

Eberhard, le fait que le sujet est englobé par l'événement de sens. L'on peut ainsi reprendre l'idée, très évocatrice, de *sujétion* que nous avons dégagée de notre analyse étymologique de la *Zugehörigkeit* pour montrer que *le sujet en vient ainsi en quelque sorte à désigner à nouveau la chose même dont il est question, et qui nous impose sa rigueur*. Nous trouvons la même idée chez Paul Ricœur, alors qu'il définit l'appartenance : « [l]a première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance »⁹³. Cet événement se réalise dans et par le langage, qui est le mode d'être de la tradition et dans lequel quelque chose advient que nous devons entendre, comme dans une conversation. Interpréter correctement, c'est ainsi s'y entendre à quelque chose, laisser les choses parler d'elles-mêmes et ainsi se présenter. L'interprète ne mène pas, mais appartient plutôt au processus à l'intérieur duquel quelque chose « advient », se présente comme si cela s'adressait à nous. C'est de par cette appartenance mutuelle qu'une fusion des horizons de compréhension est possible, fusion qui, lorsqu'elle est réussie, nous met en présence des choses mêmes dont il est question dans ce qui nous parvient de la tradition. Et c'est de ce phénomène, qui forme la « structure de l'expérience herméneutique », dont Gadamer affirme, en conclusion de l'analyse systématique de

⁹³ Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *op. cit.*, p. 49.

l'appartenance, qu'il « contredit si fondamentalement le thème de la méthode en science »⁹⁴. Nous trouvons donc ici l'aboutissement du thème central de l'ouvrage *Vérité et méthode*, soit le dépassement de la scission moderne entre le sujet et son objet qui vise à souligner l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif, qui est la condition ontologique de la compréhension. Au terme de notre analyse, nous trouvons que *c'est en s'appuyant sur le concept d'appartenance que Gadamer s'oppose le plus fermement au primat de la méthode dans la compréhension. Outre le contenu du concept, c'est la prééminence et le rôle central du concept d'appartenance dans Vérité et méthode qui sont ici par conséquent affirmés.*

⁹⁴ GW 1, p. 466 ; 488. Nous soulignons. Cf., dans la deuxième partie du livre : « *Le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission* où se médiatisent constamment le passé et le présent. Voilà ce qu'il faut faire reconnaître dans la théorie herméneutique, qui est beaucoup trop dominée par les idées de procédure et de méthode ». *Ibid.*, p. 295 ; 312.

CHAPITRE II. LES SOURCES MÉDIÉVALES DE L'APPARTENANCE DANS LA DOCTRINE MÉTAPHYSIQUE DES TRANSCENDANTAUX ET L'IDÉE D'UNE *ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS*

1. Considérations préliminaires : discussion du concept d'appartenance à l'histoire comme approche à la position du problème

Le but du présent chapitre consiste à retrouver et exposer le contenu qui correspond, dans la métaphysique classique, à ce que Gadamer appelle la « relation transcendantale entre être et vérité » et sur lequel il fonde en définitive ce concept d'appartenance que Ricœur décrit comme une relation inclusive englobant le sujet et l'objet, relation que la métaphysique des modernes aurait scindée. La nécessité de ce travail d'archéologie réside dans le fait que Gadamer, après avoir affirmé reconduire son maître-concept à ses sources dans la métaphysique des transcendants, n'explique pas vraiment l'apport spécifiquement médiéval qu'il convoque pourtant. Sa discussion portera en effet plutôt sur Hegel et les Grecs. Ce sera différent à la toute fin de l'ouvrage, où la métaphysique de Thomas sera convoquée explicitement, de

concert avec celle de Platon. Or dans le passage-clé qui nous intéresse, si l'« intégration de la pensée à l'être » est affirmée par Gadamer comme étant la présupposition commune des philosophies antique et médiévale⁹⁵, c'est précisément au Moyen Âge qu'elle sera thématifiée systématiquement pour elle-même, dans ce que les historiens appellent la *métaphysique des transcendants*. Cette métaphysique, en effet, qui plonge bien évidemment ses racines dans l'Antiquité, s'attache plus particulièrement que toute autre époque philosophique à expliciter les « notions les plus communes », ou *communissima*, ce que nous appellerions les *déterminations transcendantales de l'être* au sens où elles peuvent être dites de tout étant sans pour autant se réduire à la division de l'étant en catégories ou ajouter une nouvelle détermination à l'étant : l'un, le vrai, le bien.

Or pour qui souhaite procéder à un tel rapprochement, une difficulté apparaît rapidement pour la conscience historique et sur laquelle nous devons nous pencher. Gadamer fait référence, notamment dans l'extrait qui nous intéresse principalement et qui se trouve en GW 1, p. 462 ; 483, à « la » philosophie, à « la » métaphysique ou encore à « la » pensée médiévale, comme s'il s'agissait à chaque fois d'un mouvement unifié, d'un développement suivi et intégré de la pensée. Peut-être cela nous rappelle-t-il vaguement l'idée thomiste d'une *philosophia perennis* et le débat sur la « philosophie chrétienne », ouvert en 1931 à la *Société française de philosophie* et qui engagea notamment

⁹⁵ Cf. notre passage-clé : GW 1, p. 462 ; 483.

Étienne Gilson, Jacques Maritain, Émile Bréhier ou Maurice Blondel, référence assez autorisée ici puisqu'il s'agit précisément d'un contexte de philosophie médiévale⁹⁶. La question est de savoir si Gadamer serait suspect de voir de l'unité là où il n'y en aurait pas nécessairement. L'ouvrage d'Alain de Libera, *La philosophie médiévale*⁹⁷, parce qu'il pose cette question, nous oblige à quelques clarifications préalables en vue de déterminer le sens de la thèse de Gadamer. Le second successeur de Gilson à l'École Pratique des Hautes Études est d'avis que son « ethnocentrisme » lui a fait considérer la période médiévale uniquement « du point de vue du christianisme occidental », point de vue sur lequel Libera pose un jugement sévère :

Ce geste n'est pas sans conséquence : il fixe les objets, les problèmes, les domaines d'investigation, il crible, distribue, élague, répartit selon ses perspectives, ses intérêts, ses traditions, il impose ses oublis, imprime ses directions et ses directives et, pour finir, fait croire à l'unité d'une période dont on veut bien, à la rigueur, redécouvrir les tensions, les minorités et les dissonances, mais à condition de rester au sein d'un même continuum spatio-temporel, dans l'espace de jeu historique défini par l'horizon « familier » de l'histoire européenne⁹⁸.

Selon lui, « le Moyen Âge n'existe pas », l'« histoire de la philosophie médiévale » n'existe pas⁹⁹. Est-ce en vue de corriger l'insistance, jugée trop marquée, de son prédécesseur sur la figure de saint Thomas d'Aquin qu'il présente une vision

⁹⁶ Le point de départ de Gilson sur ce thème est le suivant : « la seule question qu'il s'agisse d'examiner est de savoir si la notion de philosophie chrétienne a un sens, et si la philosophie médiévale, considérée dans ses représentants les plus qualifiés, n'en serait pas précisément l'expression historique la plus adéquate. » Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2^e édition revue, 1969, p. VII.

⁹⁷ Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.

⁹⁸ *Ibid.*, p. XIII.

⁹⁹ *Id.*

plus « éclatée » du Moyen Âge ? Chose certaine, Alain de Libera considère la prédominance de l'idée de *philosophie chrétienne* dans l'œuvre de Gilson comme un parti pris à « rectifier », parce qu'il privilégierait, du point de vue historique, « un » courant de pensée particulier (à la rigueur fictif) au détriment de plusieurs autres. Le débat sur la philosophie chrétienne ne nous intéresse pas ici pour lui-même, parce qu'il ne concerne absolument pas Gadamer. Le problème majeur que cet avertissement nous pose cependant, et qu'il nous apparaît impossible de passer sous silence, est que Gadamer fait justement référence à la philosophie médiévale comme à ce que nous appelons une « époque philosophique » dont on peut tirer certaines orientations générales marquantes, et que c'est une telle référence que nous cherchons précisément à élucider. Cela ne sert pas notre propos de rappeler à ce sujet que des références très globales « aux Grecs », « aux Anciens », « aux Scolastiques » ou encore « aux Modernes » foisonnent dans la littérature philosophique. Le problème que pose de Libera n'en est pas un de simple rhétorique, il concerne plus radicalement la philosophie de l'histoire elle-même.

C'est pourquoi nous croyons devoir aborder, dans ses grandes lignes, la philosophie de l'histoire de Gadamer, dont la thèse herméneutique marque selon nous une certaine révolution dans l'histoire de la pensée. Une telle révolution a tout à voir avec le problème qui nous préoccupe, à savoir la relation du philosophe à la tradition et aux traditions philosophiques historiquement situées. De façon générale, nous pouvons saisir la façon dont Gadamer se réfère au Moyen Âge à l'aide de ses

concepts de *tradition* et de *classique*, lesquels s'opposent en partie, nous devons le dire, aux exigences d'*objectivité* et de *neutralité* propres à la méthode de recherche historique moderne. Pour la méthode scientifique, la distance temporelle nous séparant de notre objet historique constitue l'ennemi à vaincre. Il est possible de contourner partiellement cet obstacle en mettant entre parenthèses la tradition, et les traditions, qui nous ont transmis cet objet et dans lesquelles nous nous situons, ce qui est jugé nécessaire afin de parvenir à notre idéal d'objectivité et de neutralité. C'est là la thèse classique du positivisme historique, et la manière courante de « faire de l'histoire ». Or c'est à cette thèse que s'est opposé Gadamer, en montrant que l'« objet » historique est *toujours* déterminé par sa *tradition* postérieure, ainsi que par nos *anticipations de sens*, lesquelles font partie intégrante de toute recherche historique, ne serait-ce qu'en demandant d'elles-mêmes à être corrigées au contact des choses mêmes que nous recherchons. La neutralité absolue est impossible, parce que la tâche de la compréhension historique n'est pas de se transporter dans un horizon historique entièrement distinct ou coupé du nôtre. Non, on comprend toujours au *présent*, et ce présent inclut toujours nécessairement les multiples déterminations que l'histoire a ajoutées à la chose et qui en font maintenant partie, qu'on le veuille ou non. À la question de savoir si l'on doit, par exemple, faire abstraction d'Aristote ou encore de Kant pour comprendre Platon, s'ajoute celle-ci, plus importante : *peut-on* en faire abstraction ? Bien entendu, nous ne voulons pas simplement dire qu'il est *méthodiquement* préférable de connaître ce que les grands philosophes ont pensé de

leurs prédécesseurs, et comment ils ont intégré ou non des éléments de leur pensée, parce que nous avons toujours un certain contrôle sur la méthode. Or la thèse de Gadamer va beaucoup plus loin : il estime plutôt que nous sommes toujours conditionnés, consciemment ou non, par l'influence des grandes philosophies, par exemple, et que la recherche historique en philosophie se fait à partir de ce « plein » de déterminations et non à partir du « vide » d'une *tabula rasa* illusoire. Il en va de même de la culture en général : peut-on réellement faire abstraction du christianisme occidental, ou encore du grand renouveau des études thomistes au XX^e siècle pour comprendre le Moyen Âge ? C'est-à-dire, faire comme si ses « durées plurielles », selon l'expression de de Libera, avaient toutes eu une influence égale sur l'histoire (ou comme si elles n'en avaient pas eu du tout) ? En suivant Gadamer, nous serions plutôt enclin à affirmer, au contraire, qu'un historien de la philosophie médiévale doit *nécessairement* compter avec le travail de l'histoire qui a déterminé l'horizon de la pensée occidentale, notamment en tenant compte de l'influence religieuse, politique et culturelle *massive* du christianisme, détermination beaucoup trop profonde pour qu'on puisse prétendre pouvoir la mettre entre parenthèses ou mettre au jour toutes ses ramifications. Mais cette détermination, dont l'historien se méfie à bon droit, fait aussi partie de la chose historique, dont elle se présente comme la postérité sous le mode de l'influence. C'est la conviction de Gadamer qu'une lecture ontologique de l'histoire, c'est-à-dire comme d'un tout vivant auquel nous appartenons et non comme une entité hétérogène dont nous aurions à nous rapprocher *malgré* la distance

temporelle qui nous en sépare, ne s'oppose pas à une lecture historique de l'ontologie : « toute herméneutique historique doit commencer par *abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique* (Historie), *entre l'histoire* (Geschichte) *et le savoir de l'histoire*. L'action (*Wirkung*) de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques »¹⁰⁰. Ainsi, Aristote disait déjà : « si Timothée n'avait pas existé, nous aurions perdu beaucoup de mélodies, mais sans Phrynis, Timothée n'eût pas existé. Il en est de même de ceux qui ont traité de la vérité. Nous avons hérité certaines opinions de plusieurs philosophes, mais les autres philosophes ont été la cause de la venue de ceux-là »¹⁰¹. Nous observons simplement ici que Gadamer, qui pense suivant son principe fondamental du « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*), constate justement que l'histoire, notamment par le biais des philosophes de la « grande tradition », nous a transmis certains éléments de philosophie médiévale qui peuvent être considérés comme des « classiques ». C'est le cas de la question des *transcendants* qui sera thématifiée ici. Doit-on dire que ces éléments appartiennent donc *de facto* à l'histoire, et doivent par conséquent être *relativisés* parce que beaucoup d'autres éléments philosophiquement valables peuvent être trouvés à « leur » époque ? Doit-on maintenant, une fois que l'on s'est doté d'une « conscience historique », se référer à ces éléments jugés classiques comme à des « opinions particulières »,

¹⁰⁰ GW 1, p. 287 ; 304.

¹⁰¹ Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, tome 1, 2000, II, 993 b 15, tr. fr. p. 60.

historiquement situées, de certains philosophes, lesquelles n'offrent de soi aucune raison d'être privilégiées par rapport à d'autres¹⁰² ? Cela nous semble être l'opinion d'Alain de Libera. Il affirme en effet ailleurs qu'« une thèse philosophique est relative au monde qui l'a vue naître et en vue duquel elle a été formulée »¹⁰³. Gadamer ne s'opposerait pas à cette façon de dire, mais en insistant sur le fait qu'une telle thèse, si elle appartient effectivement à son contexte historique, appartient *aussi* à l'horizon global des questions de la philosophie. Par le fait même, elle *transcende* sa détermination purement historique, ne serait-ce que dans la *transmission* ; or dans la transmission, l'histoire elle-même effectue toujours une *discrimination* entre les multiples éléments d'une époque, en sélectionnant les éléments qui seront transmis à la postérité. Mais une telle discrimination, si elle signifie souvent l'*oubli* ou le *recouvrement*, n'empêche absolument pas ce que nous appelons la *reprise*. Nous voulons dire par là que la détermination de la conscience par l'histoire ne peut pas être considérée comme totale, ce que l'expression « travail de l'histoire » peut avoir tendance à masquer en détournant notre attention du fait que le travail de l'histoire est toujours le travail *de l'esprit* dans l'histoire. Une reprise, plus (ou moins) exacte du passé, est toujours possible *malgré* l'oubli et le recouvrement. La possibilité d'une telle

¹⁰² « L'histoire pratiquée est une histoire laïque : elle a pour objet la pluralité des rationalités religieuses et philosophiques et n'en privilégie aucune. » De Libera, *op. cit.*, p. XV. Or ne pas choisir est déjà un choix ; il faut en être conscient.

¹⁰³ Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, p. 346.

reprise est attestée magistralement par ce que l'on peut appeler le phénomène des renaissances, par exemple. C'est aussi l'ambition, pourrions-nous dire, de l'ouvrage d'Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, dont l'objectif consiste justement à mettre en lumière tous ces courants médiévaux « oubliés » que l'on a très certainement avantage à (re)découvrir.

Nous avons voulu montrer ici qu'il n'y a pas d'opposition stricte, si l'on suit Gadamer, entre la chose historique et sa postérité. La distance temporelle est pour lui un facteur qui permet de mieux juger de l'importance relative (et de la prétention à la vérité) des éléments de tradition – qu'il s'agisse d'une œuvre d'art, d'un texte ancien ou même d'une philosophie – en vertu de notre appartenance *commune* à l'histoire, *malgré* le spectre toujours possible de l'oubli et du recouvrement. *La possession « pure » d'un « objet » historique est une fiction, parce qu'on doit compter avec l'histoire de sa réception et de son influence, laquelle détermine beaucoup plus notre compréhension de la chose en question que l'on est prêt à l'admettre, non pas occasionnellement, mais toujours.* Or ce phénomène recèle pour Gadamer une possibilité *positive* de la compréhension, et c'est cela qu'il vise par le concept de « tradition ». L'histoire est une tradition, composée de traditions, et l'historien doit composer avec le fait que son « objet » lui est fourni par une tradition, mais aussi qu'il se situe lui-même *toujours* à l'intérieur d'une tradition. La recherche historique est donc plus le fait d'une « fusion de traditions » que la négation de la tradition. Mettre entre parenthèses la tradition qui nous a fourni notre « objet » n'est pas un moyen d'éviter sa falsification, il s'agit souvent là d'une *plus grande* falsification,

parce que cette méthode nie le mode de présentation même du phénomène que l'on cherche à s'approprier : *la recherche historique n'est pas l'oblitération de l'histoire, elle est la remontée de l'histoire au fil conducteur de ses traditions constitutives*¹⁰⁴. Or une telle reconnaissance de la présentation réelle du phénomène historique n'appelle absolument pas un fatalisme auquel la recherche devrait sacrifier de sa rigueur par dépit. Elle appelle simplement à la *vigilance* face aux traditions qui nous déterminent et que nous ne pourrions jamais mettre au jour intégralement, en considérant que la « conscience historique » (*geschichtliches Bewusstsein*) est beaucoup plus *être* que *conscience*. Cela ne nous dispense donc aucunement, mais permet plutôt de manière plus adéquate selon Gadamer, de discriminer entre les éléments transmis, en éprouvant nos anticipations de sens au contact de la chose.

Peut-être la distinction entre une « grande tradition » philosophique et « des traditions philosophiques » aide-t-elle à réconcilier une approche possible de l'histoire de la pensée en général avec la coexistence de tous ses mouvements originaux – et souvent divergents ? En acceptant cette distinction, nous nous positionnons ainsi : dans la grande tradition des « questions depuis toujours familières à la philosophie »,

¹⁰⁴ C'est le sens de la « destruction » (*destruktion*) heideggerienne : « l'idée de destruction ne doit [...] pas être entendue en un sens strictement négatif. La destruction négative, c'est ce que l'allemand appellerait une *Zerstörung*, une annihilation. Heidegger préfère le terme, d'origine latine, de *Destruktion*, dont le sens premier est sans doute aussi « destructeur », mais qui laisse plus prudemment entendre qu'il s'agit de mettre à découvert les « structures » de la métaphysique [puisque la *destruktion* vise d'abord l'histoire de la métaphysique] qui seraient restées déterminantes jusqu'à nous. Dans l'esprit de Heidegger, la destruction est positive et vise d'abord l'aujourd'hui. » Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p. 300.

nous saisissons la référence de Gadamer à « la » philosophie médiévale comme à *une* tradition *globale* composée de plusieurs traditions *particulières*, c'est-à-dire comme à une « époque philosophique » dans laquelle une référence à certains courants de pensée *dominants* (classiques) est possible, une telle dominance n'aurait-elle été acquise que dans la durée (le christianisme occidental, par exemple) ou la reprise (le renouveau des études thomistes sous l'impulsion de Léon XIII, par exemple). Nous prenons ainsi le parti qu'il est encore possible de parler de « figures phares » (concepts ou personnes) de la philosophie à une époque donnée – comme on parle de « classiques » pour décrire ces œuvres de tous les domaines de la culture qui survivent à l'épreuve du temps, *précisément* parce qu'éprouvées par la distance temporelle et le travail de l'histoire. Ainsi, la philosophie grecque a son Platon et son Aristote, la philosophie moderne, son Descartes et son Kant, et la philosophie contemporaine son Heidegger. De même pour la philosophie médiévale, qui nous a imposé la figure phare classique de Thomas d'Aquin¹⁰⁵. Or si nous faisons ici appel à Thomas, ce n'est pas parce qu'il

¹⁰⁵ En regard des considérations que nous avons abordées, notons que l'ouvrage de de Libera sur *La philosophie médiévale* tend précisément à décentrer l'attention portée à saint Thomas en vue de montrer une grande diversité de courants et tendances dans l'activité philosophique au Moyen Âge. Il est intéressant de noter que l'activité de synthèse même de Thomas fait déjà montre, en quelque sorte, d'une telle ambition, lui qui a interrogé (de façon peut-être même un peu téméraire pour l'époque, surtout en tenant compte des diverses condamnations et interdictions qui touchèrent alors les œuvres d'Aristote, notamment) les penseurs grecs, arabes, juifs et autres. Les « durées » plurielles auxquelles de Libera fait référence (*cf. La philosophie médiévale*, p. XIII) trouvent donc déjà une certaine *unité* chez Thomas, dont l'activité peut ainsi à bon droit être décrite comme une « fusion de traditions ». De plus, il serait incorrect de dire que tous ces divers courants de pensée étaient imperméables les uns aux autres. S'il est légitime de parler de « durées plurielles », si nous comprenons la raison pour laquelle de Libera le fait, il nous semble cependant que l'on ne peut par-là oblitérer toute référence à une durée *commune*.

« représenterait » en quelque sorte *tout* le Moyen Âge, seulement parce qu'il nous permet de saisir certaines de ses orientations fondamentales. Ainsi ce choix s'impose parce que, d'une part, il nous apparaît de façon générale comme la source la plus vraisemblable pour établir la proximité de Gadamer avec la pensée médiévale en général, dans la mesure où c'est surtout grâce à Thomas que la définition classique de la vérité s'est imposée¹⁰⁶, et aussi parce que Gadamer fait abondamment référence à Thomas dans la dernière partie de *Vérité et méthode*, sur laquelle porte plus précisément notre étude¹⁰⁷. *Si Gadamer fait référence à une « époque philosophique », nous tenterons donc, pour notre part, de comprendre d'abord cette référence à partir d'une doctrine « particulière »,* acceptant par le fait même l'avertissement de de Libera. Or nous proposons aussi un autre critère pour comprendre les références très englobantes de Gadamer à ce que nous avons appelé des « époques philosophiques », en regard du thème spécifique de notre étude : il semble que l'on puisse saisir, chez Gadamer, les références générales « aux Grecs » et « aux Médiévaux », ou encore à « la métaphysique classique » en regard du tournant philosophique radical de la *Révolution copernicienne* de Kant, qui marque un jalon entre un « avant » et un « après », solidarissant ainsi de quelque façon

¹⁰⁶ « Truth is “the adequation (conformity) of thing and intellect”. This formula is often considered to be the medieval definition of truth. From a historical perspective, that is incorrect, for it is only with Thomas that it becomes the most fundamental definition. » Jan A. Aertsen, « Truth as transcendental in Thomas Aquinas », in *Topoi*, 11, 2 (1992), p. 163. Cette définition sera d'ailleurs le point de départ de l'étude de la vérité de Heidegger au § 44 d'*Être et Temps*, à laquelle Gadamer doit beaucoup.

¹⁰⁷ Jean Grondin rapporte aussi que la première tâche de Gadamer comme assistant de Heidegger fut de trouver certains livres qui lui manquaient pour son séminaire dont, en premier lieu, des ouvrages de Thomas d'Aquin. Cf. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer, A Biography*, New Haven/London, Yale University Press, tr. angl. Joel Weinsheimer, 2003, p. 113.

les Grecs et les Médiévaux dans leur « opposition » aux « Modernes ». Ce critère nous semble plus fécond pour comprendre la rhétorique de Gadamer et nous dispense de l'accuser d'oublier que l'époque visée par son titre de « philosophie médiévale » inclut aussi la montée en puissance du nominalisme, par exemple, qu'il décrie à notre époque.

Nous avons tenu à élaborer quelque peu longuement sur la théorie de l'histoire, parce que nous jugeons nécessaire de nous approprier les développements que Gadamer a consacrés à la philosophie de l'histoire et à l'herméneutique en général pour saisir la façon dont un rapprochement est possible entre la métaphysique « médiévale » (chapitre II) et « son » ontologie (chapitre III) ; ces considérations sur la philosophie de l'histoire ne sont donc absolument pas accidentelles à notre thème, structurées qu'elles sont par la théorie gadamérienne de l'appartenance même¹⁰⁸. Nous verrons que ces horizons historiquement situés se rencontrent dans leur « objet », la métaphysique elle-même, qui est le fait d'une tradition continue de pensée dans le jeu même de la dialectique historique, d'où la référence de Gadamer à des « questions qui sont depuis toujours familières à la philosophie ».

¹⁰⁸ Aussi, si les lecteurs de Gadamer sont familiers avec les thèmes exposés précédemment, c'est peut-être moins vrai des lecteurs médiévistes.

2. La genèse de la doctrine des transcendants chez Philippe le chancelier : un aperçu

Un regard formé à l'école de la phénoménologie, qui est la tradition d'où est issu Gadamer, sur les écrits de l'époque médiévale pourrait avoir l'impression inconfortable de n'y trouver que des définitions, lesquelles peuvent sembler interchangeables à l'infini et risquent par conséquent de tomber sous le couperet de la destruction (*Destruktion*) heideggerienne. Celle-ci ne voit en effet dans la définition une tentative objectivante de cerner la chose qui est visée, ainsi assimilée à un étant-chose ou *vorhanden*. Nous aimerions montrer, en premier lieu, que ce qui sera appelé plus tard « la doctrine des transcendants »¹⁰⁹ était précisément une ontologie, en ce sens que les prédicats qui seront attribués aux choses sont réputés appartenir à l'être et non à la structure cognitive du sujet, l'être se dévoilant en quelque sorte dans les choses « avant » d'être saisi par un sujet connaissant, ne serait-ce que selon une antériorité logique.

Un tel mouvement est surtout évident chez une figure moins connue de cette période, mais tout à fait cruciale pour saisir le développement de la doctrine des auteurs plus célèbres : Philippe (1165-1236), chancelier de l'Université de Paris de

¹⁰⁹ Le terme « transcendantal » n'est pas utilisé par saint Thomas. Selon M. D. Jordan, « *coinage of the modern sense of the term is attributed by Suarez to a sixteenth century Dominican, Chrysostom Javelli* ». Mark D. Jordan, « The grammar of *esse* : re-reading Thomas on the transcendentals », in *The Thomist* 44 (1980), p. 3, note 6. Jordan se réfère lui-même à Joseph Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, Milwaukee, Bruce, 1963, p. 111, n. 1.

1217 jusqu'à sa mort¹¹⁰. Henri Pouillon a établi en 1939, et cela n'a pas été contesté jusqu'à ce jour, que le premier traité connu des transcendants, ou des prédicats convertibles avec l'étant (affections de l'étant, *passiones entis*), avait été sa *Summa de Bono*, rédigée quelque vingt-cinq ans seulement avant le *De veritate* de saint Thomas. Alain de Libera a cependant des nuances à apporter à cette façon de voir : « Philippe le Chancelier a-t-il "inventé" la théorie des transcendants comme on l'écrit ici ou là ? Il est clair qu'il n'a pas tout inventé : le thème de la convertibilité est clairement attesté pour l'un et l'être chez Ibn Rushd¹¹¹. » Or Jan A. Aertsen avait attiré l'attention, peu avant de Libera, sur le fait que le fondement de la convertibilité entre l'être et l'un se trouvait déjà au livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote. Aristote y dit en effet que « l'Être et l'Un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une même notion¹¹². » Que désigne ainsi le terme « transcendantal » ? Les transcendants désignent les notions qui, d'une part, sont les plus communes (*communissima*), c'est-à-dire qu'elles peuvent être dites de tout étant comme tel, donc antérieurement à la division de l'étant en catégories : elles

¹¹⁰ Nous suivons surtout ici Jan A. Aertsen, *op. cit.* et Henri Pouillon, « Le premier traité des propriétés transcendantales : la *Summa de bono* du Chancelier Philippe », in *Revue néoscholastique de philosophie* 44 (1939), pp. 40 à 77.

¹¹¹ Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 381.

¹¹² Aristote, *Métaphysique*, IV, 1003 b 22, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 112. Rappelons que, pour la période médiévale, les œuvres « de métaphysique » d'Aristote étaient considérées comme un tout unifié. Cf. Libera, *op. cit.*, p. 359.

transcendent ainsi les genres de l'être. Elles sont d'autre part « identiques et de même nature », ou, dans les termes médiévaux, « convertibles », ce qui signifie qu'elles se définissent par rapport à l'étant mais sont exprimées dans des notions qui « ajoutent » quelque détermination à l'étant sans rajouter d'autres étants. C'est en ce sens que Thomas dira plus tard que

[c]e que l'intellect conçoit en premier comme le plus connu et en quoi il résout toutes les conceptions est l'étant [...] ; il faut donc que toutes les autres conceptions de l'intellect soient obtenues par une addition à l'étant. Or, parce que toute nature est par essence étant, des choses en quelque sorte extérieures à l'étant ne peuvent lui être ajoutées comme la différence est ajoutée au genre ou l'accident au sujet ; [...] pourtant des choses sont dites ajouter à l'étant, en tant qu'elles expriment un mode de l'étant lui-même qui n'est pas exprimé par le nom d'"étant"¹¹³.

Les transcendants désigneront ainsi, non des « étants » mais des « modes d'être » qui seront définis à partir de l'étant en lui ajoutant une distinction conceptuelle. Cela est le cas, outre de l'étant, de l'un, du vrai et du bien. Le terme « étant » (*ens*) désigne lui-même non la chose en question mais l'« acte d'être » (*actu essendi*) de la chose : « il ne se trouve pas quelque chose (*aliquid*), dit affirmativement et dans l'absolu, qui puisse être admis dans tout étant, sinon son essence, selon laquelle il est dit être ; c'est ainsi que le nom "chose" (*res*) lui est imposé. Il diffère de

¹¹³ « *illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens [...] ; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens [...] sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur[.]* » DV, article 1, réponse, p. 51.

“étant” [...] en ce que “étant” est pris de l’acte d’être, tandis que le nom de “chose” exprime la quiddité ou l’essence de l’étant¹¹⁴. »

En revanche, ce que l’un désigne, c’est l’*indivision* ou l’*indistinction* d’un étant d’avec son essence. Aertsen commente le passage d’Aristote :

Aristote explique la relation entre l’étant et l’un. Cette relation est marquée par l’identité et la différence. L’étant et l’un sont interchangeable, parce qu’ils sont « de même nature ». Or les termes « étant » et « un » ne sont pas des synonymes, puisque le concept de « l’un » diffère de celui de « l’étant ». Ce qui est conceptuellement exprimé par « l’un » est l’« indivisibilité » de l’étant. D’où il suit que l’un ajoute à l’étant sans que cette addition n’entraîne une limite de son extension¹¹⁵.

C’est de ce modèle de l’indistinction dont se servira Philippe pour définir les autres transcendants. La raison en est que, pour Philippe, il était encore possible – voire nécessaire – de viser une définition « purement ontologique » (Pouillon) de la vérité, afin de garder la vérité de toute relativité : « le vrai est dit sans égard à l’intellect »¹¹⁶. Selon Pouillon, « il faut souligner ce parti pris de ne pas mêler la pensée divine, et encore moins la pensée humaine, à la notion essentielle de la vérité.

¹¹⁴ « [N]on autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis[.] » *Ibid.*, pp. 51-53.

¹¹⁵ « Aristotle discusses the relation between being and one. This relation is marked by identity and difference. Being and one are interchangeable, for they are « the same nature ». Yet the terms « being » and « one » are not synonyms, for the concept of « one » is different from that of « being ». What is conceptually expressed by « one » is the « undividedness » of being. From this it follows that one adds something to being without this addition entailing a limitation of its extension. » Aertsen, *op. cit.*, p. 160. Nous traduisons ici « être » par « étant », l’étant étant défini comme « acte d’être ».

¹¹⁶ Philippe le Chancelier, *Somme au sujet du bien (Summa de bono)*, q. 2. §55, tr. fr. David Piché, incluse dans D. Piché, « Le concept de vérité dans la Summa de bono (Q. I-III) de Philippe le Chancelier », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92 (2008), pp. 23-24.

S. Thomas prendra une position très différente¹¹⁷. » La définition d'Augustin, « le vrai est ce qui est »¹¹⁸, remplit en quelque sorte cette fonction, si ce n'est qu'elle ne permet pas de saisir en quoi le vrai *diffère* de l'étant. Il y a identité du vrai et de l'étant, ce qui n'est qu'une manière de dire que ce qui est, en tant qu'il est, est vrai. Mais une telle identité menace de verser dans la tautologie, comme le soupçonnera plus tard Kant : « *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. [...] l'usage de ce principe [a] abouti à des conséquences déplorables (donnant des propositions purement tautologiques)¹¹⁹. » Or Philippe montrera, en modifiant la définition d'Augustin, que la notion de vrai *ajoute* bel et bien quelque chose à l'étant, mais seulement de façon négative, soit sous ce mode dérivé du transcendantal « un » dont la structure conceptuelle provient d'Aristote :

la définition de l'étant et celle de ce qui est ne sont pas identiques, car lorsqu'on dit que le vrai est ce qui est, il ne s'ensuit pas qu'il revient au même de dire que le vrai est ce qui est et que le vrai est l'étant, puisque ce qui est et l'étant ne s'équivalent pas. En effet, lorsqu'on parle de ce qui est, on désigne trois items selon la définition : le ce, l'être et l'articulation. Et cela équivaut à ceci : le vrai est l'étant ayant indistinction d'être et de ce qui est. C'est de cette façon que le vrai surpasse l'étant¹²⁰.

¹¹⁷ Pouillon, *op. cit.*, p. 63.

¹¹⁸ Augustin, *Soliloques*. II, c. 5, n. 8, cité par Philippe, *Somme au sujet du bien*, *op. cit.*, Q. 2, §29, tr. fr. p. 20.

¹¹⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, B113, AK III, p. 98, Pléiade p. 840.

¹²⁰ Philippe le Chancelier, *op. cit.*, q. 2, §48, tr. fr. p. 22. La différence ontologique entre *esse* (l'être, qui ne participe de rien) et *id quod est* (l'étant, c'est-à-dire, la chose en tant qu'elle *participe* de l'être) provient des *Hebdomades* de Boèce (480-525). Cette différence est attestée, selon lui, par exemple dans la distinction à l'effet que toute substance, en tant qu'elle est, puisse être dite bonne, bien qu'elle ne soit pas nécessairement bonne substantiellement (« par essence »). Les étants sont dits « bons » dans la mesure où ils participent du souverain Bien. Philippe tire trois principes des *Hebdomades* pour soutenir sa conception de la vérité : l'être et ce qui est sont deux, sont possédés sur un mode d'unité

Le vrai se dit donc de l'être et ne peut être saisi que comme une distinction conceptuelle, sur le modèle de l'indivision. Ce qui est exprimé ici c'est le rapport de l'étant d'avec son essence. On dira ainsi d'un jonc en or, « c'est du vrai or », puisqu'il ne s'agit pas de cuivre ou d'un métal que l'on aurait voulu faire passer pour de l'or ; « c'est un vrai homme » en raison d'un accord entre l'homme que je pointe et l'essence de l'homme ; ou encore, « c'est une vraie corvée » en raison de la conception que nous nous faisons d'une tâche très difficile, voire de l'essence de « la » tâche très difficile (disons peut-être les douze travaux d'Hercule). Bien que le langage soit inévitable pour donner des exemples, ou pour affirmer quelque chose au sujet de quelque chose, la relation ici est celle qui existe entre l'étant et son essence, non entre le mot et l'étant. Comme Pouillon explique,

la vérité d'un être, c'est donc son indivision d'avec son essence spécifique, sa nature. Autrement dit, « un être est vrai quand il est ce qu'il doit être ». La définition du Chancelier équivaut exactement à la formule que nous venons de citer et qui est de S. Anselme dans le *De veritate*. Conception purement ontologique de la vérité où n'intervient rien qui ne soit *ex parte entis*, car le vrai en lui-même n'inclut pas de rapport à l'intelligence¹²¹.

dans les êtres simples, et sont deux dans les êtres composés. Sur la différence ontologique chez Boèce, cf. Alain de Libera, *op. cit.*, pp. 250-252.

¹²¹ Pouillon, *op. cit.*, p. 62. David Piché tirera plus récemment les mêmes conclusions : « Il est tout à fait clair que Philippe accorde la préséance à une conception ontologique de la vérité : tout son texte le clame sans ambages et une phrase le résume avec force : “le vrai est dit sans égard à l'intellect” (q. 2, §55). Entre Anselme de Cantorbéry, qui avait reconduit la pluralité des lieux du vrai à l'unicité de la vérité transcendante et Thomas D'Aquin, qui soutiendra que la raison de vrai [ou la « nature », ou encore la « définition » du vrai] trouve son accomplissement formel dans l'adéquation de l'intellect et de la chose, le Chancelier fait époque dans l'histoire de la pensée en ce qu'il promeut une compréhension purement ontologique de la vérité : le transcendantal *verum* se définit strictement en termes d'essence (*esse*) et d'étant (*id quod est*). » Piché, *op. cit.*, pp. 13-14.

Nous voyons ici que l'étant est en quelque sorte intelligible « par soi », et inversement que c'est l'être qui est visé par le concept de vérité : la vérité est une propriété, un mode de l'être, et cette propriété sera dite « transcendante » en ce sens qu'elle fait partie des notions les plus générales (*communissima*), lesquelles ne se réduisent pas à la division de l'étant par les dix catégories, mais aussi en tant qu'elle est convertible avec l'étant, c'est-à-dire qu'elle ajoute conceptuellement quelque chose à l'étant sans toutefois en être ontologiquement séparée. De fait, Philippe traitera de tous les prédicats convertibles avec l'étant (hormis l'*ens*, donc l'*unum*, le *verum* et le *bonum*) sur le modèle de l'un, lequel exprime cette indistinction que Philippe nomme aussi « négation de la négation » (*negatio negationis*) : tout étant, en tant qu'étant, est un, vrai et bon. D'où les définitions selon l'indistinction ou l'indivision du *bien* et du *vrai* : « le bien est ce qui a indistinction d'acte et de puissance »¹²² ; « le vrai est l'étant ayant indivision d'être et de ce qui est »¹²³. Selon Aertsen, les deux conditions d'une définition juste de la vérité sont donc pour Philippe, a) premièrement, qu'elle signifie la vérité sans référence à un intellect (humain ou même divin), et b) deuxièmement, qu'elle procède selon le modèle de l'indistinction, formulé par Aristote. *Ces deux conditions seront relativisées par Thomas, qui offrira une autre lecture des transcendants.*

¹²² Philippe le Chancelier, *op. cit.*, q. 1, §15, tr. fr. p. 18.

¹²³ *Ibid.*, q. 2, §48, tr. fr. p. 22.

3. La chose et l'intellect : la révolution « transcendantale » thomasiennne

a) *Le lieu de la vérité est l'intellect*

La lecture d'Aristote que fait saint Thomas pousse en effet ce dernier à refuser une définition « purement ontologique » de la vérité : selon Aristote en effet, le « lieu » de la vérité est l'intellect « car c'est dans la composition et la division que consistent le vrai et le faux »¹²⁴ et c'est pourquoi « le faux et le vrai, en effet, ne sont pas dans les objets [...] mais dans la pensée »¹²⁵ : c'est lorsque *j'affirme* que ceci est une pièce de monnaie, ou une pierre par exemple, qu'il est possible de déterminer si mon énoncé, lequel traduit ma connaissance de la chose en question, est vrai ou faux. Tant que je ne me prononce pas sur la chose, en effet, par exemple si je ne fais que pointer la pièce, il n'y a pas de vérité à proprement parler mais seulement une monstration. Lorsqu'il s'agit d'affirmer que la pièce est une vraie pièce de monnaie, c'est l'intellect qui juge. Thomas interprétera ainsi la définition d'Augustin, *Verum est id quod est* (le vrai est ce qui est), dans la solution des arguments de la *disputatio* qui a donné lieu au *De veritate* : il faut, dit-il, entendre qu'Augustin parle du « fondement dans la chose » de la vérité. L'on peut ainsi entendre la définition à la manière d'Aristote :

lorsqu'on dit « le vrai est ce qui est », le « est » n'est pas entendu ici selon qu'il signifie l'acte d'être mais selon qu'il est la marque de l'intellect composant, en tant

¹²⁴ Aristote, *Organon, II. De l'interprétation.*, 1, 16 a 12, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1946, p. 78.

¹²⁵ Aristote, *Métaphysique*, VI, 1027 b 25, tr. fr. p. 235.

qu'il signifie l'affirmation dans la proposition ; ainsi le sens est : le vrai est ce qui est, c'est-à-dire que de quelque chose qui est on dit qu'il est¹²⁶.

La définition, interprétée de cette façon, peut en effet être rapprochée de la pensée d'Aristote : nous disons le vrai « lorsqu'on dit être ce qui est ou n'être pas ce qui n'est pas »¹²⁷. La marque de l'intellect est ce qui lie le vrai à l'être. Ainsi, le second article traitera de la question de savoir si la vérité est davantage dans l'intellect que dans les choses, question à laquelle Thomas répondra par l'affirmative. De même, dans la *Somme théologique* en affirmant, en réponse à la question *la vérité est-elle uniquement dans l'intelligence ?* que « le terme de la connaissance, qui est le vrai, a son siège dans l'intelligence [...] selon que l'intelligence s'adapte à la chose »¹²⁸.

b) La convenance (convenientia) comme propriété de l'être

Arrêtons-nous d'abord sur l'expression « terme » (*terminus*) de la connaissance. Dans sa réponse à l'article second du *De veritate*, Thomas explique la relation entre être et vérité comme un « mouvement » (*motus*) dont le « terme » est la vérité : « L'état complet d'un mouvement ou d'une opération quelconque est dans leur terme. Or le mouvement de la vertu cognitive a l'âme pour terme (car le connu doit être dans le

¹²⁶ « *Vel dicendum quod cum dicitur verum est id quod est, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus : verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est.* » DV, art. 1, sol., p. 57.

¹²⁷ Aristote, *Métaphysique*, IV cité par Thomas, *ibid.*, art. 1, rép., p. 55.

¹²⁸ « *Sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu [...] secundum quod conformatur rei intellectae[.]* » ST, 1^a pars, q. 16, a. 1., tr. fr. p. 265.

connaissant sur le mode du connaissant)¹²⁹. » Ce n'est pas, bien entendu, sur le mode d'un étant sous-la-main réel, comme dirait Heidegger, que l'étant est présent dans l'intellect ; or la connaissance désigne ce mouvement par lequel à l'étant sous-la-main réel correspondra un étant idéal dans l'intellect, mouvement dont le terme est la vérité « selon que l'intelligence s'adapte à la chose ».

Or nous voyons déjà dans cette affirmation que, si Thomas refuse de définir le vrai d'une façon « purement ontologique », il refusera aussi, à l'inverse et avec Aristote, de le définir *uniquement* en fonction de l'intellect. C'est ainsi qu'il conservera de Philippe le principe ontologique de la convertibilité entre être et vérité, qu'il appelle le « fondement dans la chose » de la vérité lorsqu'il interprète la définition d'Augustin. Nous savons que le transcendantal vrai n'est pas un étant (c'est pourquoi il sera postérieurement dit « transcendantal ») mais un mode d'être de l'étant, et que Philippe le définissait sous le mode de l'indistinction ou d'une *negatio negationis*. Ceci demeure vrai pour Thomas, mais insuffisant puisque l'intellect doit entrer en jeu si l'on veut parler de connaissance proprement dite : si l'être et le vrai sont convertibles, ce que le vrai ajoute à l'étant, ce n'est pas seulement l'indistinction d'avec sa nature mais aussi, et surtout, la *convenance* ou la *concordance* à l'intellect.

¹²⁹ « *Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam, - oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis.* » DV, art. 2, rép., p. 67.

Si le *mot* « pièce » n'est pas *la* pièce dont il est question dans l'énoncé « ceci est une pièce », il doit néanmoins rendre présent à l'intellect, de quelque manière que ce soit, ce qui est montré par le doigt qui pointe (le « ceci »), de façon à ce que l'on sache véritablement « de quoi » il retourne : l'accord est possible lorsque l'énoncé donne la chose *telle qu'elle est*. Or pour rendre la chose telle qu'elle est, dirions-nous en termes heideggériens, celle-ci doit s'être montrée et découverte d'une certaine manière. L'on entend ici que, antérieurement à l'accord de l'intellect à la chose, doit se produire un se-montrer de la chose comme telle ou telle, monstration que devra rendre l'énoncé. La vérité de l'énoncé est possible parce que l'étant lui-même « concorde » ou « convient » à l'intellect, c'est-à-dire que la convenance est une propriété de l'étant lui-même et que l'énoncé doit faire voir adéquatement. Si la vérité est le terme de l'opération cognitive, le jugement porté sur l'étant n'est cependant pas *constitutif* de la vérité de cet étant – et par surcroît de sa propre vérité – mais lui-même se trouve plutôt justifié *dans la mesure* où il rend présent l'étant même dont il est question et qui « lui convient ». C'est ainsi que le transcendantal « vrai » recevra une caractérisation *positive*. L'étant convient à l'intellect, et c'est cette convenance qu'exprime la notion de vrai : « Voilà donc ce que le vrai ajoute à l'étant : la conformité ou adéquation de la chose et de l'intellect¹³⁰ » ; « Le nom “vrai” exprime la convenance de l'étant à

¹³⁰ « Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus[.] » DV, art. 1, rép., p. 53.

l'intellect¹³¹. » Ainsi, par exemple, si je dis du jonc en or, « c'est du vrai or », après avoir éprouvé qu'il s'agissait bien d'or et non d'un autre métal, c'est l'être de l'or qui cause ma connaissance adéquate du jonc ; c'est en ce sens qu'il est dit *convenir* à mon intellect. De même, si l'homme de science peut énoncer des « lois de la nature », c'est parce que la nature elle-même convient à une saisie par l'intellect – saisie qui sera bien sûr toujours susceptible d'approfondissement ou de correction à partir des choses mêmes : si nous jugeons que notre interprétation de tel phénomène naturel « ne convient pas » et qu'il faut l'abandonner, c'est *en raison* de la convenance *du* phénomène à l'intellect, convenance qui exprime son intelligibilité, que nous estimons parvenir à saisir plus adéquatement avec une meilleure interprétation. On ne jugera, en effet, une interprétation du phénomène *meilleure* que celle qui avait cours jusqu'ici qu'en raison du fait que le phénomène est lui-même convenable ou adapté à une saisie (plus ou moins réussie, bien sûr) par l'intellect. Nous pouvons en proposer un autre exemple : c'est en raison de l'essence du « vrai homme » que je puis affirmer de cet homme qu'il est un « vrai homme ». Dans cet exemple, il est certes permis de douter qu'il y ait quelque chose comme « l' » essence du « vrai » homme, au sens d'une conception unique ou univoque du « vrai » homme ; ainsi, tel homme a peut-être démontré qu'il était « vrai » parce qu'il a réussi à soulever ce lourd meuble, ou encore, selon une tonalité récente, qu'il est capable d'exprimer ses sentiments *malgré*

¹³¹ « *Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.* » *Id.*

qu'il soit homme. Il n'en demeure pas moins que c'est *à partir* de cette essence présumée et qui se manifeste que je puis juger si cet homme que je pointe représente « adéquatement » l'essence de l'homme, au moins telle que je me la représente. Enfin, dans un exemple qui conviendrait sans doute mieux à Gadamer mais qui n'en est pas moins utile ici, au théâtre, l'interprétation de l'acteur *convindra*, en ce sens qu'elle sera conforme au rôle, à l'« essence » du rôle, mais c'est en quelque sorte parce que c'est d'abord l'essence du rôle en question qui convient à l'interprétation, c'est-à-dire que le rôle est « interprétable ».

Dans tous ces exemples, le vrai exprime cette convenance de l'être de la chose à notre intellect : l'être de l'or, du phénomène naturel, du vrai homme, et de l'interprétation de l'artiste. Mais l'on voit que la conception du vrai comme « indistinction » demeure : l'or vrai l'est car la négation que ce soit de l'or est niée lorsque j'affirme « ceci est du vrai or ». Si l'or n'a pas besoin d'un accueil sensible ou de l'énoncé pour être de l'or, la connaissance, elle, doit pouvoir s'accorder à la chose. Avec Thomas, il faut plutôt dire que l'or s'accorde à la connaissance.

c) *Veritas est adaequatio rei et intellectus*

Thomas se distingue donc de Philippe quant aux deux conditions qu'il avait posées pour définir le vrai, en ce que la vérité devait être dite, nous l'avons vu, selon le modèle de l'un ou indistinction et sans lien avec l'intellect. L'intégration de la notion de convenance au transcendantal « vrai » comme transcendantal, à la racine si

l'on peut dire, l'amènera à penser la vérité comme *relation* entre deux termes qui élèvent *chacun* une prétention à la vérité : la chose (*res*), et l'intellect (*intellectus*) qui l'accueille. Ainsi il n'abandonnera pas, mais suivra Philippe¹³², Augustin et Avicenne¹³³ dans leurs définitions « purement ontologiques » de la vérité¹³⁴, lesquelles font état de la convertibilité de la vérité et de l'étant sous le modèle de l'indistinction, en désignant par là le « fondement dans les choses » de la vérité. Il suivra aussi Anselme¹³⁵ et surtout Aristote en déterminant que la « raison de vrai », c'est-à-dire la nature du vrai, *s'accomplit* dans l'intellect rendu adéquat aux choses. Si le transcendantal « vrai » exprime la convenance, et que cette convenance est une propriété de l'étant, cela ne signifie pas que l'on puisse dire à proprement parler de l'étant qu'il est vrai bien qu'il existe ; il ne l'est que *dans la relation* de convenance à l'intellect.

L'on peut dire que, pour Thomas, la vérité est causée par l'être, et qu'ainsi l'être est saisissable par l'intellect ; ou encore, l'être est intelligible, mais cette intelligibilité présuppose une intelligence en acte¹³⁶ : « c'est l'être des choses, et non leur vérité, qui cause la vérité dans l'intelligence. Aussi Aristote dit-il qu'une opinion

¹³² Philippe n'est pas nommé dans le *De veritate*, mais sa définition l'est : « le vrai est la non-division de l'être et de ce qui est ». *Ibid.*, p. 55.

¹³³ La définition d'Avicenne est la suivante : « la vérité de chaque chose est la propriété de son être, lequel lui est stable. » *Id.*

¹³⁴ *Cf. id.*

¹³⁵ La définition d'Anselme est celle-ci : « la vérité est la rectitude perceptible par la seule pensée. » *Id.*

¹³⁶ Dans les termes de Heidegger, l'être-découvert de l'étant présuppose l'être-découvrant du *Dasein*. *Cf. SZ*, §44 b : « Le phénomène originaire de la vérité et la secondarité du concept traditionnel de la vérité ».

ou une parole est vraie en raison de ce que la chose est, et non parce que la chose est vraie¹³⁷. » C'est cette inter-dépendance de l'intellect et de l'être que permettra d'élaborer la définition maintenant classique de la vérité, que Thomas attribue au philosophe et médecin juif Isaac Israeli¹³⁸ : *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Le problème de cette attribution est connu. L'édition Vrin du *De veritate* utilisée ici signale avec justesse que « cette définition n'a pas été retrouvée dans les manuscrits du *De definitionibus* d'Isaac Ben Salomon Israeli ; elle se retrouve chez saint Bonaventure et Henri de Gand, mais sans l'attribution à Isaac¹³⁹. » M. M. Waddell ajoute qu'elle se retrouve chez Alexandre de Halès et Albert le Grand et a aussi une histoire chez les Arabes¹⁴⁰. Soulignons que Philippe le Chancelier la rapporte également, et la considère comme une propriété *dérivée* de la vérité¹⁴¹. La définition selon la *concordance* est depuis lors considérée comme la définition « canonique » de la

¹³⁷ ST, 1, q. 16, a. 1, sol. 3, tr. fr. p. 269. Ainsi Jean Grondin qui parle de la « vérité des choses » (*Du sens des choses*, Paris, PUF, coll. Chaire de métaphysique Étienne Gilson, 2013, p. 88) nous apparaît quelque peu manquer, sinon à l'esprit, du moins à la lettre de Thomas, qui demeure importante, lorsque, dans son interprétation de Thomas il affirme que la « la vérité (de la connaissance) repose avant tout sur l'être-vrai des choses. La vérité se trouve, en effet, d'abord *définie* comme ce en quoi la vérité, seconde, de notre connaissance se trouve fondée. » *Ibid.*, p. 89. Nous soulignons. Thomas dit des définitions « purement ontologiques » de la vérité qu'elles désignent son « fondement dans les choses » et non la « vérité des choses », car c'est l'être des choses qui cause la vérité dans l'intelligence. Cf. à ce sujet notre discussion, en II, 4, b, portant sur le fait que Thomas fera plus tard de la vérité dans les choses une propriété *dérivée* de la vérité dans l'intelligence.

¹³⁸ Né vers 850 et mort vers 955.

¹³⁹ DV, p. 54, note 4.

¹⁴⁰ M. M. Waddell, « Truth or transcendentals: What was St.Thomas's intention at *De veritate* 1.1 ? » in *The Thomist* 67 (2003), p. 205, note 24.

¹⁴¹ Trouvons-nous donc un précédent à Heidegger chez Philippe ? Voir à cet effet notre *Note* sur l'étonnant parallèle entre le passage de Philippe le Chancelier à Thomas et celui de Heidegger à Gadamer, *supra*, chapitre V, 6.

vérité, présupposée dans la tradition jusqu'à aujourd'hui (c'est pourquoi nous lui portons une attention particulière, bien que Thomas lui-même ne la situe pas à part des autres définitions dans le *De veritate*¹⁴²) – Kant a « renoncé à l'élucider »¹⁴³, ce à quoi Heidegger a voulu remédier en en offrant une analyse critique rigoureuse, analyse qui, comme on le sait, l'amènera à avancer son propre concept d'ἀλήθεια dans le but de mettre en lumière l'enracinement ontologique de la vérité¹⁴⁴. Or chez Thomas, la concordance, ou convenance *est toujours une propriété de l'être*, bien qu'elle ne s'effectue que dans l'intellect qui juge des choses, parce que, tout comme le bien, la vérité est convertible avec l'étant selon le mode de la convenance ; en un sens, l'appartenance de la vérité au jugement peut effectivement être considérée comme une propriété « seconde »¹⁴⁵, parce que la connaissance est causée par l'accord *déjà réalisé* par l'intellect in-formé par la chose. Étienne Gilson explique à ce sujet que « la connaissance résulte et découle littéralement de la vérité comme un effet de sa cause,

¹⁴² Il en sera autrement dans la *Somme théologique*. Du fait qu'il y a (nous anticipons) différents « lieux » de la vérité – l'intellect et les choses –, « c'est à ces causes qu'on a pu donner de la vérité des définitions diverses [...] Quant à ce qu'on dit, que la vérité est une adéquation entre le réel et l'intelligence, c'est une définition qui peut se rapporter aux deux cas. » « *Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.* » ST, 1, q. 16, a. 1, p. 268. Traduction légèrement modifiée : nous avons traduit *adaequatio* par « adéquation » plutôt que par « égalité ».

¹⁴³ SZ, p. 215 ; tr. fr. p. 175, en référence à Kant, *Critique de la raison pure*, B 82, AK III, p. 79, éd. Pléiade p. 817.

¹⁴⁴ Et Gadamer, il est important de noter, le suivra en quelque sorte lorsque, tout à la fin de *Vérité et méthode*, il traitera de la manifestation (*aletheia*) du Beau à partir de Platon, mais aussi, ce qui n'est pas banal, en référence à la théorie esthétique de saint Thomas et aux transcendants. Cf. GW 1, p. 491 ; 513.

¹⁴⁵ Comme l'affirme Grondin.

c'est pourquoi, fondée sur un rapport réel, elle n'a pas à se demander comment rejoindre la réalité¹⁴⁶ ».

d) *Les trois niveaux de la vérité dans le De veritate*

Le traitement de la vérité par Thomas peut donc être résumé ainsi : « l'entité de la chose précède la raison de vérité, tandis que la connaissance est un certain effet de la vérité¹⁴⁷ ». C'est l'affirmation qu'il découpera, dans le *De veritate*, en trois « niveaux » de vérité, que nous appelons ontologique, formel et consécutif, lesquels procèdent « successivement » selon un rapport causal.

Le niveau ontologique « précède la raison de vérité » et désigne ce « en quoi le vrai est fondé »¹⁴⁸ : le vrai est fondé dans l'être des choses, en ce que celles-ci conviennent à l'intellect. Or celles-ci peuvent être dites convenir à l'intellect en deux sens, soit *essentielllement*, soit *accidentellement*. La chose se rapporte essentiellement « à l'intelligence dont dépend son être »¹⁴⁹, c'est-à-dire, en tant que chose créée, à Dieu qui lui fournit à la fois son acte d'être et son essence, et accidentellement à

¹⁴⁶ Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 241. Il est important d'ajouter que, dans son traitement de la vérité, l'apport essentiel de Heidegger sera sa caractérisation positive du « cercle herméneutique », lequel servira de fondement au tournant ontologique de Gadamer. Voir à cet effet la deuxième section de *Vérité et méthode*, notamment « La découverte heideggerienne de la structure préalable de la compréhension », pp. 270 ; 286 – 276 ; 292.

¹⁴⁷ DV, art. 1, rép., p. 55.

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ ST, 1, q. 16, a. 1, p. 266.

l'intelligence « qui trouve en elle du connaissable (*a quo cognoscibilis est*) »¹⁵⁰, donc l'intellect humain. Jean Grondin fait remarquer qu'« il tombe sous le sens que Thomas présuppose ici une ontologie de l'étant créé qui confère à la notion d'adéquation une dimension que plusieurs ne lui reconnaissent plus aujourd'hui »¹⁵¹. Ce sera le cas pour Heidegger, mais aussi pour Gadamer : c'est de ce schéma onto-théologique de l'essence que Gadamer essaiera de dégager l'*adaequatio*, sous la forme de la « fusion des horizons », dans la troisième partie de *Vérité et méthode* et à partir du langage. Mais il importe de souligner que la convenance, en ses deux acceptions, demeure ontologique pour Thomas :

Cette conception de Thomas [...] témoigne de l'ascendant et de l'évidence de ce que l'on doit appeler une intelligence ontologique de la vérité, qui réapparaîtra d'une manière différente chez Heidegger. La vérité est avant tout un trait de l'être, du sens de l'être lui-même, et les principales autorités dont Thomas se réclame, Augustin et Avicenne, l'ont martelé avec force¹⁵².

Le second niveau désigne « ce en quoi la raison de vérité s'accomplit formellement »¹⁵³. C'est ici qu'est définie l'*adaequatio* comme *assimilatio aux choses*. Cette assimilation aux choses n'est possible qu'en raison de la convenance des choses à notre intelligence, rapport qui demeure *premier* :

¹⁵⁰ *Id.* Heidegger dira ainsi que « [l]a *veritas* comme *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantit la *veritas* comme *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)* » Heidegger, « De l'essence de la vérité », (1943) in *Questions I*, traduction Française A. De Waelhens et W. Biemel, Paris: Éditions Gallimard, 1968, p. 166.

¹⁵¹ Jean Grondin, *Du sens des choses*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁵² *Ibid.*, p. 89.

¹⁵³ DV, art. 1, rép., p. 55.

Toute cognition s'accomplit par l'assimilation (*assimilationem*) du connaissant à la chose connue, si bien que l'assimilation a été dite cause de la cognition [...] ; ainsi le rapport premier de l'étant à l'intellect est que l'étant concorde avec l'intellect ; cette concordance est dite adéquation de l'intellect et de la chose ; et en cela s'accomplit formellement la raison de vrai¹⁵⁴.

L'adéquation de l'intellect et de la chose s'accomplit par l'*assimilation* (*assimilationem*) de l'intellect à la chose. L'exemple que donne Thomas est celui de la couleur : la connaissance de la couleur de la chose est réalisée, a) d'une part, parce que la couleur en question est connaissable, b) d'autre part, parce que l'œil est en puissance de recevoir la couleur de la chose, c'est-à-dire de s'y assimiler ; nous ne dirions pas, avec Thomas, de « l' » assimiler mais bien de « s'y » assimiler – le mouvement est conduit par la chose. Si ce lien est dit « formel »¹⁵⁵, il faut rappeler que c'est en vertu du présupposé aristotélicien (mais aussi, bien évidemment, platonicien) selon lequel la forme appartient à la *chose* comme son principe constitutif par lequel celle-ci vient à l'être, et non à l'intellect, comme on est habitué de penser depuis Kant. La forme n'appartient à l'intellect que comme *effet* de ce lien qui l'identifie à la chose, en ce sens que la conformité à la chose est *causée* par la convenance *de celle-ci* à notre intellect, c'est-à-dire par l'in-formation *a posteriori* de l'intellect par le principe

¹⁵⁴ « *Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis [...] prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur.* » *Ibid.*, p. 53.

¹⁵⁵ « Ce en quoi la raison de vrai s'accomplit formellement » ; « *id in quo formaliter ratio veri perficitur.* » *Ibid.*, p. 55.

intelligible (*species intelligibilis*) de la chose, que l'intellect est en puissance de recevoir¹⁵⁶. C'est en ce sens que l'âme est en quelque sorte toutes choses¹⁵⁷. Il s'agit bien ici d'une assimilation *aux choses* et non *des choses*. C'est la chose elle-même qui est visée et à laquelle l'âme doit en quelque sorte s'assimiler.

Le troisième niveau consiste enfin à définir le vrai « selon l'effet consécutif », effet qui est la connaissance même : « la connaissance est un certain effet de la vérité¹⁵⁸ ». C'est le sens des définitions d'Hilaire de Poitiers (réhabilité en quelque sorte chez l'Aquinat, alors que Philippe rejetait sa définition) et d'Augustin rapportées par Thomas : « le vrai est ce qui déclare et manifeste l'être » ; « la vérité est ce par quoi est montré ce qui est ». Il est remarquable, et peut-être inouï pour nos oreilles modernes, de constater que dans cette intelligence ontologique de la vérité la connaissance en tant que telle, incluant le langage et la proposition, n'intervient qu'à ce niveau tertiaire, alors que tout a été opéré au niveau ontologique. L'originalité de Gadamer, rappelons-le, sera de ramener le langage de ce niveau tertiaire au niveau ontologique en en faisant une détermination transcendante de l'être. Ce faisant, il est peut-être plus métaphysicien que les métaphysiciens médiévaux ne l'étaient eux-mêmes.

¹⁵⁶ Rappelons que Parménide disait déjà : « le même est l'intelliger et ce à cause de quoi est l'intellection ». Parménide, 78, dans *Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. Diels-Kranz, traduit et cité par André de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin, 1995, p. 9.

¹⁵⁷ Ou « l'ensemble des réalités ». Cf. Aristote, *De anima*, III, 8, 431 b 21. Tr. fr. Richard Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 238 ; GW 1, p. 462 ; 484.

¹⁵⁸ DV, art. 1, rép., p. 55.

4. Primat de l'être ou de la pensée ?

a) *La critique de Heidegger : l'adaequatio est une propriété dérivée de la vérité*

L'un des témoignages les plus connus et les plus importants de la remarquable postérité de la définition de la vérité comme *adaequatio* est certainement celui de Heidegger dans *Sein und Zeit*. Si les néo-kantiens ont voulu voir dans cette idée « l'expression d'un réalisme naïf et méthodologiquement retardataire »¹⁵⁹, Heidegger rappelle d'emblée, en montrant la contradiction chez ceux qui se disent kantiens, que Kant lui-même « demeure si fermement attaché à ce concept qu'il renonce même à l'élucider »¹⁶⁰. Il n'est d'ailleurs pas insensé de soutenir qu'une très large part de l'œuvre de Heidegger elle-même consiste en une longue critique de celle-ci, dans la mesure où il défend la conception de la vérité comme *ἀλήθεια* qu'il estimera longtemps être celle des Grecs, et qui serait « plus originaire » que l'*adaequatio*. Or il est important de noter que Heidegger lui-même *ne renonce pas*, à l'instar de Kant, à la vérité-*adaequatio* :

La "définition" proposée [par Heidegger] de la vérité n'est pas *évacuation*, mais au contraire *appropriation* originaire de la tradition, et elle le sera d'autant plus si nous parvenons à montrer que et comment la théorie devait *nécessairement* sur la base du phénomène originaire de la vérité, en arriver à l'idée d'accord¹⁶¹.

¹⁵⁹ SZ, p. 215 ; 174.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 215 ; 175

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 220 ; 178. Nous soulignons.

C'est en ce sens que Heidegger annonce que la discussion portera au §44, a) sur *le concept traditionnel de la vérité et ses fondements ontologiques* : ce qui l'intéresse, c'est de montrer le fondement ontologique de la *veritas* comme *adaequatio rei et intellectus* elle-même dans l'*ἀλήθεια*, et non pas tant de proposer une autre conception de la vérité. La préoccupation « fondamentale » de Heidegger est par conséquent comparable à celle de Thomas. Toutefois, là où Thomas faisait de l'*adaequatio* une propriété de l'être même, Heidegger voudra en faire une propriété *dérivée* de la vérité. Nous verrons donc Heidegger reproduire en quelque sorte, bien que de manière critique, la démarche de Thomas qui consiste à déterminer des « niveaux » de la vérité.

Lorsqu'on dit d'un énoncé qu'il « concorde » avec l'étant qu'il représente et qu'il le représente « adéquatement », qu'est-il dit au juste ? Que l'énoncé est *identique* à l'étant ? Mais le mot « pièce » « est »-il la pièce de monnaie posée sur la table ? Sont-ce là deux réalités interchangeables ? Nous voyons plutôt un abîme de différence entre les deux termes de l'*adaequatio* : un terme *idéal*, l'énoncé, et un terme « réel », soit l'étant dont il est question. Ainsi, selon l'exemple tiré de *Vom Wesen der Wahrheit (De l'essence de la vérité)*,

« [l]a pièce de monnaie est faite de métal. L'énoncé n'est aucunement matériel. La pièce est ronde. L'énoncé n'a aucun caractère spatial. La pièce permet d'acheter un objet. L'énoncé n'est jamais un moyen de paiement. Mais en dépit de toutes les différences, l'énoncé en question concorde, en tant que vrai, avec la pièce de monnaie. Et cet accord, conformément au concept courant de la vérité, doit être conçu comme une adéquation¹⁶². »

¹⁶² Heidegger, « De l'essence de la vérité », *op. cit.*, p. 168.

La question du §44 de *Sein und Zeit* est ainsi celle de savoir « [c]omment la relation entre étant idéal et sous-la-main réel doit [...] être saisie ontologiquement¹⁶³ ? » Si le mot « pièce » n'est pas la pièce dont il est question dans l'énoncé « ceci est une pièce », il doit néanmoins rendre présent à l'intellect, de quelque manière que ce soit, ce qui est montré par le doigt qui pointe (le « ceci »), de façon à ce que l'on sache véritablement ou authentiquement « de quoi » il retourne : l'accord est possible lorsque l'énoncé donne la chose *telle qu'elle est*. Or pour rendre la chose telle qu'elle est, celle-ci *doit s'être montrée* et découverte d'une certaine manière. Mais comment la vérification, ou la confirmation de la vérité de l'énoncé se produit-elle ?

L'exemple que Heidegger donne est celui d'une personne qui affirme d'un tableau, tout en ayant le dos tourné, qu'il est penché ou mal fixé au mur, ce qui est vrai. En quoi consiste la teneur idéale de cet énoncé ? Autrement dit, qu'est-ce qui fonde la vérité de cet énoncé ? Elle se trouve dans la confirmation qui se produit lorsque la personne se retourne et découvre la disposition du tableau. Or ceci ne met au jour que le fait *que* le tableau était visé dans l'énoncé. La confirmation à l'effet que le tableau était bel et bien penché ne révèle de l'énoncé *que* le fait que celui-ci découvre l'étant en question. Ce qui serait légitimé ne serait en fin de compte que l'être-découvert de l'étant et non un « accord » entre l'énoncé et l'étant. L'on entend ici que, antérieurement à l'accord de l'énoncé à la chose, doit se produire un se-

¹⁶³ SZ, p. 216 ; 176.

montrer de la chose comme telle ou telle, monstration que rend l'énoncé vrai. *La vérité de l'énoncé se fonde sur l'être-découvert de l'étant*, c'est dire qu'il sert à faire voir ce dont il est question et qui s'est déjà montré et qui est par là un « lieu » plus originaire de la vérité que l'énoncé lui-même.

Nous voyons ici comment la représentation n'est pas opposée à d'autres représentations et aurait comme à trouver une voie méthodologiquement valable afin de sortir de ses représentations et de se frayer un chemin hors de la conscience vers l'être du monde. Le *Dasein* est d'emblée auprès du monde et des choses, le monde de l'étant, qu'il découvre. Le rapport de l'ouvrier à son marteau, dira Heidegger, est plus originaire que le rapport d'un « sujet » à son « objet ». Le discours *sur* l'être repose lui-même *dans* l'être, c'est-à-dire dans le *Dasein* comme être-au-monde. Se révèle alors le fondement ontologique de la vérité, qui sera distingué de la vérité ontique (la vérité de l'étant découvert, confirmé) de cette façon : « Est principalement [ou prioritairement] « vrai », c'est-à-dire découvrant, le *Dasein*. La vérité au second sens ne signifie pas être-découvrant (découverte), mais être-découvert (découverte en ce deuxième sens) »¹⁶⁴. C'est en ce sens que la proposition au sujet de l'étant sous-la-main *reçoit* sa vérité de l'accueil, de la découverte de l'étant et n'est pas constitutive de celui-ci ; la vérité n'appartient donc pas en propre au jugement :

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 220 ; 178.

[]orsque l'on détermine, comme c'est devenu aujourd'hui chose tout à fait courante, la vérité comme ce qui appartient « proprement » au jugement, et que de surcroît on invoque *Aristote* à l'appui de cette thèse, une telle invocation est tout aussi illégitime que, surtout, le concept grec de la vérité est incompris. Est « vraie » au sens grec, et certes plus originellement que le *λόγος* cité, *ἁπλοῦς*, l'accueil pur et simple, sensible de quelque chose¹⁶⁵.

La véri-fication est par conséquent fondée dans l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) comme constitution existentielle du *Dasein* : « Derechef, l'être-vrai comme être-découvrant n'est possible que sur la base de l'être-au-monde¹⁶⁶. » Nous voyons ici l'intérêt d'opposer cette critique de Heidegger à Thomas : *l'être-au-monde est l'équivalent* » chez Heidegger de l'appartenance chez Gadamer. En effet, en décrivant l'appartenance, Gadamer dit : « dans ce type de pensée, il n'est pas question qu'un esprit sans monde, certain de lui-même, ait à chercher le chemin de l'être du monde ; l'un et l'autre, esprit et monde, sont au contraire originellement liés l'un à l'autre. *La relation est première*¹⁶⁷. » C'est ainsi que Ricoeur affirmera que « Heidegger a exprimé cette appartenance dans le langage de l'être-au-monde. Les deux notions sont équivalentes »¹⁶⁸.

Nous voyons que la critique par Heidegger de l'*adaequatio* nous place à un tournant : d'une part, une proximité réelle entre Thomas et Heidegger existe bel et bien, qui peut être exprimée dans les termes de l'être-au-monde et que Gadamer

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 33 ; 46.

¹⁶⁶ SZ 219 ; 177.

¹⁶⁷ GW 1, pp. 462/463 ; 484. Nous soulignons.

¹⁶⁸ Ricoeur, « Phénoménologie et herméneutique », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 50.

reprendra sous le titre « appartenance » ; d'autre part, la différence fondamentale est ici celle entre la lecture que fera Gadamer des médiévaux et la critique de Heidegger de la conception classique de la vérité. Rappelons en effet que Gadamer estime qu'« une [...] intégration de la connaissance à l'être est la présupposition commune à la pensée antique et au Moyen-Âge »¹⁶⁹, ce que refuse Heidegger, si l'on peut dire, en la refusant chez Thomas dans son exposition de la définition maintenant classique de la vérité. Il nous faut ainsi admettre que *la lecture de Gadamer doit être opposée à celle de Heidegger, qui fait commencer la « nuit de l'oubli de l'être » dès la pensée grecque*. Nous reviendrons à cette distance entre Gadamer et son maître dans un chapitre ultérieur¹⁷⁰.

b) *La vérité dans les choses, « dérivée » dans la Somme théologique : La vérité est-elle un trait de l'être ou de la pensée ?*

Ce que Heidegger reproche au concept traditionnel de la vérité est qu'il ferait de l'intellect le lieu exclusif de la vérité, décision qui serait à l'origine des grandes apories du subjectivisme. Or il est vrai que la lettre de Thomas peut porter flanc à cette accusation. Le *De veritate* est un écrit de jeunesse, issu d'une *disputatio*, alors que la *Summa theologiae* est plus tardive et, comme elle devait servir à l'enseignement¹⁷¹, il est

¹⁶⁹ GW 1, p. 462 ; 483.

¹⁷⁰ Cf. *supra*, notamment chapitre V, 4, c.

¹⁷¹ Le *Prologue* de la *Somme théologique* annonce en effet : « Il appartient au docteur catholique non seulement d'enseigner les savants, mais aussi d'instruire les commençants, selon ces mots de l'Apôtre : "Ainsi qu'à des enfants dans le Christ je vous ai donné du lait, non de la nourriture". Notre

raisonnable de penser que la pensée de Thomas y est plus arrêtée. Et dans celle-ci, Thomas affirmera que, si la vérité est dans l'intelligence conforme à la chose, « le caractère du vrai *dérive de l'intelligence à la chose* »¹⁷². L'intelligence semble ici première dans la définition de la vérité, et le caractère ontologique de la vérité semble dérivé, ce qui porterait flanc à la critique de Heidegger.

Or le déplacement n'est qu'apparent, et ne signifie absolument pas une prise de position plus subjectiviste ou une conception moins ontologique de la vérité. Thomas explique par une analogie avec le transcendantal bien ce qu'il entend par « dérivation » :

[...] de même que le bien est dans la chose sans doute, mais en raison du rapport avec l'appétit, de telle sorte que la qualification de bien dérive de la chose appétible à l'appétit lui-même, ce qui fait appeler bon un appétit du bien : ainsi le vrai étant dans l'intelligence selon que l'intelligence s'adapte à la chose, il y a nécessité que le caractère du vrai dérive de l'intelligence à la chose, et que la chose elle-même soit dite vraie en tant qu'elle se rapporte en quelque manière à l'intelligence¹⁷³.

C'est ainsi parce que le le transcendantal vrai, comme le bien, est convertible avec l'étant sous le mode de la relation qu'il y a *nécessité*, selon Thomas, que la chose elle-même soit dite vraie « en tant qu'elle se rapporte à l'intelligence ». Thomas ne renonce pas au fondement ontologique de la vérité dans la doctrine des transcendants, bien au contraire. Rappelons que, dans le *De veritate*, Thomas disait

intention est donc, dans cet ouvrage, d'exposer tout ce qui concerne la religion chrétienne de la façon la plus convenable à la formation des débutants. » ST, tr. fr., p. 19.

¹⁷² « *ratio veri ad rem intellectam derivetur* » ST, 1^a, q. 16, a 1, tr. fr. p. 265. Nous soulignons.

¹⁷³ *Id.*

que « le *rapport premier* de l'étant à l'intellect [était] que *l'étant concorde* avec l'intellect ; cette concordance est dite adéquation de l'intellect et de la chose ; et *en cela s'accomplit formellement la raison de vrai*¹⁷⁴. » L'*adaequatio* est une propriété de l'être, qui intervient bien avant le jugement, puisqu'elle signifie que les choses elles-mêmes conviennent à l'intellect. C'est même ce fondement ontologique que Thomas veut *accentuer* dans son ouvrage plus tardif. Le fait, pour l'étant, de se rapporter lui-même à l'intellect, lui confère maintenant le caractère de *vrai*. Et le *se-rapporter*, qui est le sens de la *convenientia rei ad intellectum* est-il autre chose que le se-montrer de l'étant chez Heidegger ?

Si le caractère de vérité est dit « dériver » de l'intelligence à la chose, ce n'est donc pas au même sens où Heidegger faisait de l'*adaequatio* une *propriété* dérivée de la vérité, c'est-à-dire comme si cette dérivation ne devait désigner qu'un caractère « secondaire ». La convenance est une *convenientia rei ad intellectum* et c'est en raison de cette *convenientia* que l'*adaequatio* peut être dite *assimilatio ad rem*. Ce qui est une manière de dire que l'intelligibilité des choses est une propriété ontologique. Ce que Thomas ajoute en fait, dans la *Somme théologique* et qu'il *refusait* dans le *De veritate*, en disciple d'Aristote comme nous l'avons vu plus haut¹⁷⁵, c'est que la chose peut aussi être dite vraie, en tant qu'elle se rapporte à l'intelligence. Mais chez Heidegger, l'être-découvert de l'étant lui assigne le caractère de vrai, vérité qui est nommée « vérité ontique » ; et,

¹⁷⁴ DV, art. 1, rép., p. 53. Nous soulignons.

¹⁷⁵ Cf. *infra*, chapitre II, 3, a.

d'autre part, la vérité ontique *dépend aussi du Dasein comme être-découvrant*, donc de la vérité ontologique, laquelle est première. La différence est en vérité ténue.

L'on pourrait dire, en suivant Heidegger (jusqu'à un certain point) et sans faire violence à l'esprit du texte de Thomas, que la vérité au sens plénier n'est pas « dans » le jugement, mais c'est bien plutôt le jugement qui est « dans » la vérité, au sens où un jugement vrai, c'est-à-dire qui déclare être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas, est causé par l'être des choses, dans un processus dont le *terme* est la compréhension et l'énoncé, lesquels reposent ainsi dans l'adéquation avec les choses déjà réalisés.

Mais ceci est une interprétation charitable au sujet *de Heidegger*. En effet, d'une part, celui-ci refuse que l'on trouve chez Aristote l'idée que le jugement est le lieu de la vérité. Or nous avons vu avec Thomas qu'Aristote situait bel et bien le lieu de la vérité dans le jugement, « car c'est dans la composition et la division que consistent le vrai et le faux »¹⁷⁶ et c'est pourquoi « le faux et le vrai, en effet, ne sont pas dans les objets [...] mais dans la pensée. »¹⁷⁷ Cela ne signifie pas que le fondement ontologique de la vérité doive être nécessairement abandonné, comme ce sera le cas dans l'idéalisme. Pour Aristote, comme pour Thomas, le jugement vrai est fondé dans l'assimilation aux choses, ce que Heidegger refuse : « La vérité n'a donc absolument pas la structure d'un accord entre le connaître et l'objet au sens d'une as-similation

¹⁷⁶ Aristote, *Organon, II. De l'interprétation*, 1, 16 a 12, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1946, p. 78.

¹⁷⁷ Aristote, *Métaphysique*, VI, 1027 b 25, tr. fr. p. 235.

d'un étant (sujet) à un autre (objet)¹⁷⁸. Thomas est peut-être plus près d'Aristote que Heidegger ne l'est lui-même, et d'autant que Thomas lit bien l'*assimilatio* comme *assimilatio* aux *choses*, causée par la convenance des choses à l'intellect.

Il n'en demeure pas moins que ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer la *proximité d'esprit* entre Thomas et Heidegger, laquelle peut être exprimée dans les termes de l'être-au-monde ou de l'appartenance. Gadamer, que l'on peut considérer comme l'héritier légitime des concepts heideggeriens de l'*In-der-Welt-sein* et de l'*ἀλήθεια* grecque est cependant plus près des médiévaux que Heidegger ne l'est, de par le fait qu'il leur reconnaît, contrairement à celui-ci, une pensée qui se connaît comme un trait de l'être même. À la question du fameux §44 de *Sein und Zeit*, « [d]ans quelle connexion ontico-ontologique la « vérité » se tient-elle avec le *Dasein* et la détermination ontique de celui-ci que nous appelons la compréhension d'être ? »¹⁷⁹, nous pourrions ainsi répondre à partir de Thomas que la compréhension de l'être des étants est un effet de la vérité, laquelle est causée par l'être des étants. Le mot d'ordre de la phénoménologie de Heidegger, énoncé au §7 de *Sein und Zeit* et qui consiste à « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »¹⁸⁰ trouverait ainsi un *allié* chez Thomas qui énonce que c'est *l'étant* qui convient « de lui-même », ou se montre, se donne à comprendre. Si Heidegger n'a pas

¹⁷⁸ SZ, p. 218-219 ; 177.

¹⁷⁹ SZ, p. 213 ; 174.

¹⁸⁰ « *Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst herzeigt, von ihm selbst her sehen lassen.* » SZ, §7, p. 34 ; 47.

trouvé ce rapport entre être et pensée chez Thomas, c'est peut-être précisément parce qu'il lit la définition classique de la vérité à la lumière de la tradition *idéaliste*, dans laquelle elle s'est maintenue. Or si elle s'y est maintenue, c'est au prix d'un important glissement de sens qui a vu la perte malencontreuse de la *res*, au profit d'un *objectum* par conséquent « dé-réifié ». L'*adaequatio* en viendra ainsi à être comprise exclusivement comme concordance de l'intellect à son objet et non plus comme concordance des choses elles-mêmes à l'intellect. C'est par conséquent le mode d'être par lequel Thomas désigne l'*adaequatio*, soit l'assimilation aux choses fondée dans la convenance des choses à l'intellect qui a été perdue. C'est ce déplacement qui, en partant désormais de la pensée pour rejoindre l'être a radicalisé l'opposition entre le sujet et son objet, opposition que dénoncera Heidegger, et Gadamer après lui, mais qui n'était absolument pas incluse dans la visée originelle de l'*adaequatio*. C'est pourquoi le « retour aux choses », c'est-à-dire la sortie des apories du subjectivisme devait inévitablement devenir un mot d'ordre. Quoi qu'il en soit, Heidegger a certainement tort d'annoncer que « [l]es fondements ontologico-existential du découvrir lui-même montrent pour la première fois le phénomène le plus originaire de la vérité¹⁸¹. »

¹⁸¹ SZ, p. 220 ; 178. Nous verrons d'ailleurs plus loin (*cf. supra*, chapitre V) comment Gadamer recentrera la vérité sur l'*adaequatio* aux choses, tout en conservant pourtant les acquis de la conception heideggerienne de la vérité comme *ἀλήθεια* et en prenant comme lui ses distances du schéma onto-théologique de Thomas.

c) *Pour Thomas, la connaissance est bel et bien une « intégration de la connaissance dans l'être », au sens précis que donne Gadamer à cette expression. Elle peut donc être appelée à bon droit « appartenance ».*

Si le lieu de la vérité est l'intellect, et si la vérité est dite « dériver » de l'intellect à la chose dans la *Somme théologique*, nous voyons que Thomas tient à montrer, comme ses prédécesseurs, le fondement ontologique de la vérité, tout en associant à ce fondement ontologique la notion de relation. Il apparaît en effet que, sur cette question, Thomas peut tenir en quelque sorte une position opposée à celle de Philippe, en ceci qu'il relativise la caractérisation des transcendants sur le mode de l'indistinction, notion à laquelle il ajoute celle de *convenientia*, et qu'il rejette une conception « purement ontologique » de la vérité, tout en maintenant avec lui que la vérité peut et doit néanmoins être définie de façon ontologique.

Nous voyons aussi comment Thomas « résiste » au Heidegger qui ne voyait pas chez lui ce fondement ontologique de l'*adaequatio*. Il est aussi permis de se demander jusqu'à quel point l'analyse existentielle du *Dasein* n'est pas elle-même sujette au subjectivisme qu'elle dénonce chez Thomas : après tout, au §44 de *Sein und Zeit*, le « lieu » de la vérité n'est-il pas l'être-découvrant... du *Dasein* ?

Il apparaît enfin que la définition traditionnelle de la vérité, dans son acception originare, maintient en connexion intime les deux pôles que sont l'être et la pensée, pôles que la métaphysique moderne de la subjectivité voudra séparer. On peut donc dire que celui qui dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas ne se

commet ainsi que parce qu'il se soumet en quelque sorte à l'être des choses, soumission dans laquelle se manifeste l'être propre de la chose selon la raison de vérité : « l'être [...] est le propre objet de l'intelligence »¹⁸². *Une telle soumission ou dépendance de l'intellect à l'être peut à bon droit être appelée « appartenance », au sens précis où Gadamer comprend ce terme, c'est-à-dire comme « intégration de la connaissance dans l'être »*¹⁸³, « relation qui exige de penser la connaissance comme moment de l'être même et non, originellement, comme conduite du sujet »¹⁸⁴. Gadamer a bien lu la métaphysique à laquelle il renvoie son maître-concept.

¹⁸² ST, 1^a, q. 5, a. 2, tr. fr. p. 145.

¹⁸³ GW 1, p. 462 ; 483.

¹⁸⁴ *Id.*

CHAPITRE III. LA MÉTAPHYSIQUE DES TRANSCENDANTAUX DANS L'HORIZON DU TOURNANT ONTOLOGIQUE DE L'HERMÉNEUTIQUE

1. Métaphysique et finitude

Nous avons vu que l'acception fondamentale et fondatrice du concept d'appartenance était celle de l'«intégration de la connaissance dans l'être»¹⁸⁵. L'événement herméneutique que Gadamer veut cerner ne consiste pas dans «notre action sur la chose, mais bien [dans] l'action de la chose même»¹⁸⁶. Cela veut dire que la vérité concerne plus notre participation à l'être que la participation de l'être à nos projets de compréhension, idée qui pointe vers une «métaphysique de la finitude»¹⁸⁷ : «c'est le phénomène herméneutique qui nous guide. Or son fondement qui détermine tout est la *finitude de notre expérience historique*. [...] La langue est la marque de

¹⁸⁵ GW 1, p. 462 ; 483.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 467 ; 489.

¹⁸⁷ Comme le soutient encore récemment François Doyon : «L'herméneutique de Gadamer est [...] une métaphysique de la finitude.» *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer, op. cit.*, p. 247.

la finitude¹⁸⁸. » Cela constitue-t-il une rupture d'avec la tradition métaphysique, comme l'affirme un Vattimo, par exemple ? Gianni Vattimo, dans « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », lit en effet l'appartenance comme étant opposée à la vérité conçue comme adéquation aux choses :

La trouvaille du mot adéquat ne vise pas à une « adéquation » à l'objectivité quotidienne de la chose ; elle vise plutôt à supprimer la chose-même dans son extériorité prétendue, en lui conférant un être vrai à l'intérieur d'une appartenance à la projection authentique comme insertion dans le courant vivant d'une tradition historique¹⁸⁹.

Comme nous n'aurions affaire qu'au langage, au sens où il n'y aurait d'être que dans le langage, la compréhension ne porterait que sur des interprétations. Vattimo affirme que le travail de purification des préjugés dont parle Gadamer dans son maître-ouvrage « ne signifie pas du tout une recherche d'adéquation à l'objet, *bien plutôt* l'insertion dans le courant d'une tradition historique¹⁹⁰ » ; ce qui est visé est par conséquent « une adéquation qui se “vérifie” en tant qu'elle se montre cohérente avec certaines des voix de la tradition vivante dans laquelle nous sommes donnés à nous-mêmes »¹⁹¹. La découverte de l'appartenance consacrerait ainsi l'abandon de toute prétention à connaître les choses mêmes, prétention qui, comme on sait, serait un

¹⁸⁸ GW 1, p. 461 ; 482.

¹⁸⁹ Vattimo, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être. », *op. cit.*, p. 510.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 505. Nous soulignons.

¹⁹¹ *Id.*

résidu tenace du « réalisme naïf de la métaphysique »¹⁹². Or, l'herméneutique, dans la perspective de Vattimo, est censée avoir « liquidé les préjugés métaphysiques sur l'ontologie »¹⁹³. Ce qui demeure est une conception de la vérité réduite à la cohérence des énoncés entre eux ou encore de la compréhension avec l'histoire, qui confine au relativisme.

Mais notre lecture de Gadamer nous amène à devoir questionner ce rapport d'opposition que Vattimo croit trouver entre l'appartenance et la métaphysique. Comme nous l'avons vu, c'est précisément alors qu'il cherche à déterminer le mode d'être de la langue qu'il convoque *expressément* la métaphysique médiévale. En effet, c'est immédiatement avant notre passage-clé sur le renvoi du concept d'appartenance à ses origines dans la métaphysique que Gadamer affirme : « Tout parler humain est fini, au sens où il porte en lui un infini de sens à développer et à interpréter. C'est pourquoi on ne peut élucider aussi le phénomène herméneutique qu'en partant de la finitude de cette constitution ontologique fondamentale, qui est fondamentalement langagière¹⁹⁴. » Selon Gadamer, et contrairement à ce que Vattimo affirme, la finitude du parler humain qui est le signe de l'appartenance, ne serait pas incompatible avec la métaphysique médiévale des transcendants, mais bien plutôt s'en nourrirait *expressément*.

¹⁹² *Ibid.*, p. 502.

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ GW 1, p. 462 ; 483.

L'appartenance à l'histoire signifie qu'il nous est impossible de nous en extraire pour l'observer comme de « l'extérieur », d'un point de vue « objectif », point de vue qui serait celui d'un esprit absolu. C'est à travers la médiation de la langue, de la famille, de la société, des institutions que nous nous comprenons d'emblée, point de vue que nous ne pouvons jamais totalement surpasser. Notre appartenance à l'histoire constitue-t-elle un écran qui nous interdirait un accès à l'être ? Le « relativisme historique » que l'on accole à l'appartenance historique et qui agirait ainsi comme un écran n'aurait de sens que si un tel point de vue « objectif » était présumé. Notre appartenance à l'histoire est bien plutôt ce qui favorise notre compréhension historique pour Gadamer, précisément en raison de la participation au sens transmis. Si je suis capable de lire Gadamer, par exemple, c'est parce que j'ai déjà lu Platon ou Heidegger, ou d'autres philosophes. Je suis en terrain connu, mes préjugés issus de lectures passées favorisent ainsi mon accès à un nouveau texte philosophique. Or ma lecture des philosophes est elle-même conditionnée par l'histoire de l'influence des grandes philosophies dans l'histoire, qui sont passées dans le sens commun, dans les institutions, dans le droit ou la religion, ou encore qui ont fécondé le langage lui-même. Cette influence est-elle opposée à la compréhension des choses elles-mêmes ? Mais peut-on imaginer une compréhension libre de tout préjugé, qui aurait ainsi à comprendre à partir de... rien ? Or, si les préjugés limitent notre compréhension, ils constituent toujours en même temps notre mode d'ouverture aux choses, au monde, ouverture dont nous avons montré la portée

ontologique dans notre premier chapitre¹⁹⁵. Et c'est en montrant cette fécondité de l'appartenance que Gadamer estime avoir soustrait le concept aux « apories de l'historicisme ». Il n'en demeure pas moins que c'est un concept d'appartenance inscrit profondément dans la finitude que Gadamer reconduira à ce qu'il appelle « l'arrière-plan de la métaphysique générale » ; il reste que la reconduction est explicite : « *En reliant ainsi le concept d'appartenance, que nous avons tiré des apories de l'historicisme, à l'arrière-plan de la métaphysique générale, nous ne voulons pas reprendre la théorie classique de l'intelligibilité de l'être, ni la transposer au monde historique. Nous ne ferions alors que répéter Hegel*¹⁹⁶[.] »

Il est connu que le projet de Gadamer consiste à s'opposer à une certaine métaphysique, soit la métaphysique moderne de la subjectivité et son projet de domination de l'étant par la pensée. Or on sait moins qu'à cette fin, Gadamer s'appuie explicitement sur une métaphysique de la participation à l'être, laquelle peut par conséquent être comprise comme une métaphysique de la finitude qui ne se reconnaît pas dans l'idée d'un « sujet absolu » comme chez Fichte, ou de l'« esprit absolu » de Hegel. C'est Jean Grondin qui trouve ici la motivation principale qui pousserait Gadamer à convoquer la métaphysique des transcendants alors qu'il cherche à déterminer l'être de la langue, motivation dont nous remarquerons qu'elle n'est pas tout-à-fait étrangère à celle de Vattimo. Le rappel de la finitude de l'existence

¹⁹⁵ Cf. *infra*, 1. 2. *c-d*.

¹⁹⁶ GW 1, p. 465 ; 486. Nous soulignons.

humaine oppose en effet Gadamer au *nominalisme moderne* qui a oublié (Jean Grondin dit « biffé ») la finitude

en coupant le sujet connaissant de son monde, devenu ainsi infiniment disponible et maîtrisable. À l'infinité de cet instrumentalisme du sujet, Gadamer oppose donc la finitude de l'appartenance de la compréhension au sens telle qu'elle aurait été entrevue dans la métaphysique médiévale des "transcendants", où la connaissance n'est pas affaire de domination, mais de participation à l'être et à la vérité¹⁹⁷.

C'est donc une métaphysique inscrite dans la finitude que Gadamer convoque, ce que n'a pas vu Vattimo, qui demeure attaché à la (très métaphysique) critique heideggérienne de la métaphysique. Il n'en demeure pas moins que le rappel de la métaphysique médiévale n'en signifie pas la *répétition*. L'apport de Gadamer est plutôt d'associer le primat de l'être dans la métaphysique classique au primat du langage dans l'herméneutique. Or il y a bel et bien une différence fondamentale entre les deux projets : « le langage que les choses tiennent – quelles qu'elles soient – n'est pas le *logos onsiās* et ne s'accomplit pas dans la vision qu'une intelligence infinie a d'elle-même ; cette langue est la langue qu'entend notre être fini et historique, quand nous apprenons à parler¹⁹⁸. » Si Gadamer cherche à fonder la correspondance avec les choses dans le langage, c'est aussi en s'opposant à une fondation dans un schéma onto-théologique, qui est probablement la préoccupation principale des médiévaux : « l'advenir (*Geschehen*) de la langue correspond [ainsi] à la finitude en un sens plus radical encore que celui qu'a pu faire valoir la pensée chrétienne concernant le

¹⁹⁷ Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, coll. La nuit surveillée, 1999, p. 219.

¹⁹⁸ GW 1, p. 480 ; 502.

Verbe¹⁹⁹. » Mais affirmer une plus grande radicalité, c'est déjà être sympathique à cette radicalité que Gadamer affirme trouver chez les médiévaux. Il montre aussi par là qu'il a le souci de s'inscrire dans un projet qui vise à dégager la *racine* (*radix*) ou le *fondement* des choses mêmes, donc dans une certaine métaphysique. Encore ici, il nous apparaît impossible de ne pas remarquer que le projet de « radicalisation ontologique et nihiliste de l'herméneutique²⁰⁰ » qu'annonce Vattimo dans son article-phare demeure lui-même tributaire, en un sens, de cette attitude métaphysique de recherche de fondement ou de vérité des choses qu'il dénonce pourtant, car ce projet, en se prétendant plus radical et plus conforme à l'ordre des choses, ne se considère certainement pas comme une interprétation possible parmi d'autres.

Si Gadamer ne se situe pas lui-même explicitement dans l'horizon des questions théologiques qui ont occupé la métaphysique médiévale qu'il convoque, ce qui l'intéresse dans cette métaphysique, c'est l'attachement de la finitude à l'être qui la dépasse et qui aurait été perdu dans l'absolutisation du sujet à partir de Descartes. Le « sens de l'être » que cherchait Heidegger, question qui a aussi été réactivée en parallèle notamment par Gilson dans la continuité de saint Thomas (qu'il considérait lui-même comme la seule exception à l'oubli de l'être dans l'histoire de la

¹⁹⁹ GW 1, p. 461 ; 482.

²⁰⁰ Vattimo, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être. », *op. cit.*, p. 499.

métaphysique²⁰¹), est un sens qui nous excède et ne pourra par conséquent se réduire à l'être de la pensée humaine, comme l'a voulu le rationalisme.

Gadamer veut en fait rappeler que la vérité concerne deux termes qui sont moins séparés qu'originellement assortis l'un à l'autre, la pensée et l'être. Cela signifie que, comme chez les Grecs et les Médiévaux en général, la connaissance doit être pensée comme une *relation* fondée dans un lien de co-appartenance et non d'exclusion de l'homme et du monde : « dans ce type de pensée, il n'est pas question qu'un esprit sans monde, certain de lui-même, ait à chercher le chemin de l'être du monde ; l'un et l'autre, esprit et monde, sont au contraire originellement liés l'un à l'autre. *La relation est première*²⁰². » Gadamer précise encore un peu plus loin : « quand il s'agit de comprendre les forces supra-subjectives qui dominent l'histoire, les Grecs ont un avantage sur nous, qui sommes embarrassés dans les apories du subjectivisme. Ils n'ont pas cherché à fonder l'objectivité de la connaissance à partir de la subjectivité et pour elle. Au contraire, leur pensée se considérait dès l'abord comme un moment de l'être même²⁰³. » À ce sujet, Étienne Gilson faisait déjà remarquer la même chose au sujet des médiévaux :

On objecte couramment aujourd'hui à cette conception que la notion d'une vérité-copie ne résiste pas à l'examen, puisque l'intellect ne peut pas comparer la chose telle qu'elle est, et qui lui échappe, à la chose telle qu'il se la représente, et qui seule est connue de lui. [...] Sans doute, l'habitude que l'on a prise, depuis Descartes,

²⁰¹ À ce sujet, voir Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p. 339.

²⁰² GW 1, pp. 462/463 ; 484. Nous soulignons.

²⁰³ *Ibid.*, p. 464 ; 485.

d'aller toujours de la pensée à l'être, invite-t-elle à interpréter l'*adaequatio rei et intellectus* comme s'il s'agissait de comparer la représentation d'une chose à ce fantôme qu'est pour nous la chose hors de toute représentation. On a beau jeu à dénoncer les contradictions sans nombre où l'épistémologie s'engage lorsqu'elle entre dans cette voie, mais il n'est que juste d'ajouter, car c'est un fait, que la philosophie médiévale classique n'y est jamais entrée²⁰⁴.

Ce qui pousse Vattimo à refuser la vérité comme adéquation aux choses au profit de la cohérence historique « à certaines interprétations », c'est l'argument idéaliste classique auquel répondent Gadamer et Gilson ici, selon lequel aucune « vérification » de la correspondance à des choses qui seraient « extérieures » à la pensée n'est possible : « qu'est-ce que signifierait, dans la perspective de Gadamer, élaborer la précompréhension adéquate à partir des choses mêmes ? Elle ne pourra jamais se montrer adéquate à l'aide d'une confrontation avec la donnée "objective" de la réalité même du texte²⁰⁵. » Or cette objection n'est possible que si on se situe d'emblée du point de vue de la scission moderne entre le sujet et l'objet, la correspondance étant entendue comme *critère* de la vérité et non comme sa *condition préalable*, comme dans la métaphysique classique. Gadamer entend précisément la correspondance comme *condition* de la compréhension, ce que rend le concept d'appartenance : penser « la connaissance comme moment de l'être même »²⁰⁶, c'est affirmer la relation et non la rupture avec les choses mêmes, auxquelles nos préjugés peuvent et doivent être confrontés. La confrontation des préjugés se fait ultimement

²⁰⁴ Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, pp. 239-240.

²⁰⁵ Vattimo, « Histoire d'une virgule », *op. cit.*, p. 503.

²⁰⁶ GW 1, p. 462 ; 483.

à partir des choses mêmes et non seulement à partir d'autres interprétations. Cela veut dire que les interprétations réussies, qui nous sont utiles dans notre compréhension des choses, le sont précisément parce qu'elles nous confrontent aux choses elles-mêmes. Nous voyons que l'argument de Vattimo *présuppose* en fait le point de vue idéaliste ou nominaliste, c'est-à-dire la rupture entre le sujet et son « objet » qui part de la pensée pour essayer de se frayer un chemin vers l'être et ainsi « vérifier » sa connaissance. C'est pourquoi il ne peut admettre la vérité comme adéquation aux choses. Pour le dire simplement, Vattimo demeure prisonnier de la métaphysique de la subjectivité que combat Gadamer.

Nous avons vu que, selon Gadamer, la compréhension était un événement, en ce sens que « quelque chose arrive », qu'elle est *causée* par quelque *chose*. La compréhension est aussi une tâche, laquelle ne désigne pas la mise entre parenthèses méthodique du sujet devant un objet « pur », dénué d'intentionnalité, qui serait le propre de la science et de sa prétention à la vérité, « *car le problème herméneutique lui-même prend manifestement ses distances par rapport à tout savoir "pur", détaché de l'être*²⁰⁷ », dont on peut dire qu'il est le propre du nominalisme de la science moderne. Or la tâche herméneutique, affranchie de l'idéal de la « méthode » et de sa prise de distance avec l'objet d'étude, appelle plutôt à un investissement conscient, ne serait-ce que sous le mode de l'auto-effacement de soi, du sujet dans cet événement de sens dans lequel il

²⁰⁷ GW 1, p. 319 ; 336.

est jeté et qui le dépasse « non pas occasionnellement, mais toujours »²⁰⁸. L'action du sujet n'est pas sans limites, comme si l'interprétation consistait à « construire » ou à « créer » du sens – ce qui est inévitablement le cas si nous n'avons affaire qu'à des interprétations, mon interprétation valant tout aussi bien que n'importe quelle autre –, parce que la chose agit elle aussi et fait valoir ses droits. La vérité dépasse notre horizon de compréhension et l'invite à s'élargir, elle le pousse hors de ses limites. Si la compréhension suggère toujours une « prise » *sur* quelque chose, Gadamer veut montrer que nous sommes aussi toujours en quelque sorte pris *par* la chose. Ce sera l'aboutissement du concept de « jeu » exposé par Gadamer dans la première partie de son œuvre, qui s'éclaire à la dernière page : « celui qui comprend est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a sens²⁰⁹. » D'où son insistance sur l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif, ce qui n'est qu'une façon de signifier l'appartenance mutuelle plus globale de l'être, de la pensée et du langage que Gadamer rend par le concept de « fusion des horizons ». Si les transcendants désignent les modes généraux de l'être, le langage ne serait pas, pour Gadamer, qu'« un » mode de l'être, il serait « le » mode sous lequel l'être se révèle – ainsi que le mode sous lequel il est susceptible d'être compris – d'où la « fusion des horizons » opérée par le langage : « le langage est un centre où le moi et le monde fusionnent²¹⁰. »

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 301 ; 318.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 494 ; 516.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 478 ; 500.

Rappelons ici que la grande thèse de la troisième partie de *Vérité et méthode* est annoncée à la fin de la seconde partie : elle consiste à dire que c'est le langage qui effectue l'adéquation, ou la co-appartenance, entre la pensée et les choses : « L'idée directrice de la discussion qui suit [dans la troisième partie du livre] est que cette fusion d'horizons qui advient dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage²¹¹. »

²¹¹ GW 1, p. 383 ; 401.

2. « L'être susceptible d'être compris est langage ». Le langage comme transcendantal ou l'intelligibilité herméneutique de l'être

Ceci nous reconduit à la déclaration de Gadamer à l'effet que « l'être susceptible d'être compris est langage »²¹² (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*). Plusieurs commentateurs, dont Vattimo, ont compris cette déclaration comme une thèse nominaliste, relativiste ou nihiliste signifiant la clôture du langage sur lui-même, clôture qui nous couperait en quelque sorte de l'être ou réduirait l'être à l'être du langage. Tout le débat sur l'héritage de Gadamer se concentre surtout autour de cette affirmation tournée, de manière elle-même un peu nominaliste, en adage « sous-la-main » (*Vorhanden*), dirait Heidegger.

Nous pouvons, en suivant Jean Grondin²¹³, découper la thèse en deux moments : premièrement, en mettant entre parenthèses le rapport de l'être à notre compréhension dont il est question dans la proposition relative, il est possible d'« isoler » (jusqu'à un certain point) une thèse sur l'être, une thèse ontologique : « *l'être (susceptible d'être compris) est langage* » ; de plus, il est aussi possible d'isoler (encore ici jusqu'à un certain point) une thèse portant sur notre compréhension de l'être « (l'être) *susceptible d'être compris* (est langage) ». Nous résisterons ici à la tentation de parler d'une thèse « épistémologique » pour éviter la connotation

²¹² GW 1, p. 478 ; 500.

²¹³ Cf. Grondin, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 350.

« méthodologique » qu'une telle appellation pourrait suggérer, en renvoyant par exemple aux travaux de Paul Ricœur sur la dialectique entre ontologie fondamentale et épistémologie, entre appartenance et distanciation. À la lumière du concept d'appartenance, nous voyons dans la thèse ontologique sur l'être qui peut être compris, à savoir qu'il « est » langage, justement une thèse sur l'être même. Le langage détermine ici l'être qui peut être compris. De plus, il ne détermine « que » l'être qu'il est possible de comprendre, ce qui laisse place à de l'être qu'il serait peut-être impossible de comprendre. Ceci, à moins de lire de manière (encore ici) nominaliste avec Vattimo une « virgule forte » dans l'adage *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*²¹⁴, virgule qui, si elle n'a pas ce sens fort en allemand, permettrait selon lui (mais contre le bon usage de la langue) d'exclure la subordonnée et d'affirmer ainsi qu'il faille lire en un sens fort : *l'être (tout l'être) est langage*. Mais nous verrons que cette distinction n'est pas si importante pour notre propos. Nous avancerons en effet que *dire de l'être qu'il est langage signifie le contraire d'une réduction de l'être au langage* comme le défend Vattimo : il s'agit d'une thèse sur l'intelligibilité de l'être, en ce sens qu'elle affirme très explicitement, sans détour, de l'être *qu'il peut être compris*.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, c'est à partir du concept d'appartenance que nous devons aborder la question de l'interprétation de cette déclaration. La fonction de notre premier chapitre était double : 1) il voulait affirmer

²¹⁴ GW 1, p. 478 ; 500.

la primauté et le rôle de fil conducteur du concept d'appartenance dans l'herméneutique de Gadamer 2) et en définir systématiquement le contenu. Nous avons vu que Gadamer reconduisait son concept d'appartenance à sa conception de la compréhension comme d'une « intégration dans l'être », c'est-à-dire comme la relation transcendante entre être et vérité qui existe dans la métaphysique des transcendants. Au fil conducteur de la dialectique de l'entendre et de la relation éthique au *Tu* à la fin de la seconde partie de l'ouvrage, nous avons été en mesure de caractériser l'appartenance comme un *se laisser imposer quelque chose qui s'oppose à moi*, c'est-à-dire un se laisser imposer l'être des choses qui s'offrent à la compréhension. Comprendre, c'est ainsi laisser s'imposer l'être ; ce qui est une manière de dire que *le sujet de la compréhension, c'est l'être*²¹⁵. C'est enfin l'appartenance comprise comme « intégration dans l'être » qui porte à son accomplissement le projet de *Vérité et méthode*, lequel consiste à sortir des « apories du subjectivisme »²¹⁶ et à orienter la compréhension vers l'appartenance mutuelle (*Zusammengehörigkeit*) du subjectif et de l'objectif, à l'aide notamment de la métaphysique des transcendants.

À l'aide de ces acquis, et de notre exposition des thèses fondamentales de la métaphysique des transcendants, abordons maintenant l'adage fameux.

²¹⁵ Cf. *infra*, chapitre I, 2, d.

²¹⁶ GW 1, p. 464 ; 485.

a) L'interprétation « conforme » (angemessen) comme *assimilatio aux choses*

Notre analyse du concept de vérité comme *adaequatio rei et intellectus* chez Thomas a permis de dégager l'idée que l'*adaequatio* se produisait *per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam* : « Toute cognition s'accomplit par l'assimilation du connaissant à la chose connue »²¹⁷, thèse qui est à l'origine celle d'Aristote : « Les affections de l'âme [...] sont identiques pour tous, comme l'étaient déjà les choses auxquelles s'étaient assimilées les affections »²¹⁸ ; ce qui fera dire à Heidegger que « [l]es affections de l'âme (παθήματα τῆς ψυχῆς) sont des as-similations (ὁμοιώματα) aux choses »²¹⁹. D'autre part, notre analyse de *Zugehörigkeit* comme *hören* et *hörig* (« entendre » et « obéir ») nous a permis d'attirer l'attention sur le caractère « négatif » de l'interprétation, en associant avec Gadamer à l'appartenance l'idée que comprendre, c'est *laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi*. Remarquons d'emblée qu'une telle imposition est évidente dans le grec παθήματα (*pathémata*) que Catherine Dalimier traduit par « affections » : l'assimilation, ou l'action de se rendre similaire ou de produire une similitude (le terme technique dans le latin de Thomas

²¹⁷ « *Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.* » Thomas D'Aquin, *De veritate*, q. 1, a. 1, tr. fr. p. 53. Nous soulignons.

²¹⁸ *De l'interprétation* 1, 16 a 6, tr. fr. Aristote, *Catégories. Sur l'interprétation.*, Paris, GF Flammarion, tr. fr. C. Dalimier, 2007, p. 261.

²¹⁹ « παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα. » SZ, p. 214 ; 174. Nous soulignons. Heidegger a relevé que, si cet énoncé a eu son utilité dans la définition de la vérité comme *adaequatio* chez Thomas, Aristote ne la tenait pas pour une définition de la vérité. Mais il est tout aussi juste de relever que ce n'est pas le cas pour Thomas lui-même.

est littéralement *similitudo*²²⁰) est une « passion », une « affection » : l'assimilation à la chose connue est produite par l'action de la chose. Or Gadamer ne dira pas autre chose : « l'agir de la chose même [...] est un *subir* (*ein erleiden*) »²²¹, idée qu'il martèlera en p. 478 de *Vérité et méthode*, et tout juste avant sa déclaration fameuse sur le caractère langagier de l'être-compris : l'« agir de la chose même [...] est pour le penser un “pâtir” (*das das Denken >erleidet<*) »²²². La tâche de l'interprète ne consiste pas à « créer », « inventer », « donner » un sens à ce qui en serait d'emblée dépourvu mais plutôt, dans les termes de Gadamer à laisser s'imposer le sens des choses mêmes²²³. C'est pourquoi Gadamer affirmera, ailleurs, d'une interprétation réussie qu'elle « disparaît » pour faire place à la chose même, disparition qui est le fait de la *conformité* à la chose :

Quel est donc le critère d'une interprétation juste ? C'est ce qu'on me demande des centaines de fois, et les gens sont assez stupéfaits de m'entendre dire, à propos de l'interprétation d'un poème, que le critère d'une interprétation « juste » est qu'elle disparaisse absolument lors de la relecture parce que tout devient alors si évident. Elle disparaît dans le faire voir qui vient pour ainsi dire confirmer qu'il en est bien ainsi (*so ist es*). C'est ce qui est « conforme » (*angemessen*) à la chose²²⁴.

²²⁰ Par exemple : « Or, l'intellect formant la quiddité des choses n'a que la *similitudo* de la chose existant hors de l'âme, comme le sens en tant qu'il reçoit l'espèce du sensible. (*Intellectus autem formans quidditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis.*) » DV, art. 3, rép., p. 75. Nous soulignons.

²²¹ GW 1, p. 469 ;490. Nous soulignons.

²²² *Ibid.*, p. 478 ; 500.

²²³ Il est peut-être utile, voire nécessaire de rappeler qu'il s'agit toujours ici d'une analyse de l'événement de la compréhension, non de notre rapport historique aux événements ou au cours historique. Il ne s'agit pas d'une passivité face à l'histoire mais de la réceptivité et de l'ouverture qui existent dans l'événement de la compréhension.

²²⁴ Gadamer, *Esquisses herméneutiques*, *loc. cit.*, p. 232. L'idée de conformité est reprise par Gadamer dans la *Préface à la seconde édition* de *Vérité et méthode* : « Toute reproduction est d'abord interprétation et, à ce titre, cherche à être correcte. En ce sens elle aussi est un comprendre (*Alle Reproduktion ist doch*

Si l'on peut parler d'un « mode » herméneutique de l'*assimilatio*, au sens où Aristote et Thomas entendaient ce terme, il s'agit certainement de la « disparition » : l'interprétation réussie n'attire pas l'attention sur elle-même mais sur la chose même. C'est ainsi qu'il faut comprendre la « négativité » herméneutique que nous avons assimilée, à la lumière de l'idée d'un *bören*, au *hörig* qui résonne aussi dans *Zugehörigkeit* : « la chose ne se présente (*darstellt*) pas sans que cette expérience consente à l'effort qui lui est propre, et il consiste lui aussi à “être négatif envers soi-même” (*negativ gegen sich selbst zu sein*). [...] C'est seulement par cette autosuppression (*Selbstaufhebung*) de l'interprétation que la chose – le sens du texte – parvient à s'imposer²²⁵. » Une interprétation *angemessen* (conforme, convenable) « appartient » ainsi à la chose elle-même au sens où elle se supprime en quelque sorte pour se rendre conforme à la chose, afin de faire place à *la chose* qu'elle laisse s'imposer en une « intégration dans l'être » de la chose elle-même. Elle ne renvoie pas ultimement à d'autres interprétations, mais aux choses, le sens étant à tirer des choses mêmes. Nous trouvons ici le contraire de l'interprétation de Vattimo, qui, dans le passage cité plus haut²²⁶, veut que la recherche du mot juste signifie la suppression *de la chose*, dont le sens *lui serait seulement conféré* par l'interprétation : « elle vise [...] à *supprimer la chose-même* dans son extériorité prétendue, en *lui conférant un être vrai* à l'intérieur d'une

zunächst Auslegung und will als solche richtig sein. In diesem Sinne ist auch sie >Verstehen<. » P2, p. 12 ; GW 2, p. 441.

²²⁵ GW 1, p. 469 ; 490.

²²⁶ Cf. *infra*, III, 2, a.

appartenance à la projection authentique comme insertion dans le courant vivant d'une tradition historique²²⁷. » La lecture de Gadamer que fait Jean Grondin est indubitablement plus proche de celui-ci lorsqu'il affirme qu'« on ne peut plus dire [...], comme on le répète à qui mieux mieux, que tout sens provient de l'interprétation ou que tout est affaire d'interprétation. C'est que le sens de l'interprétation lui vient d'ailleurs. L'interprétation n'est peut-être jamais autant elle-même que lorsqu'elle s'oublie elle-même²²⁸. » Or une interprétation qui s'oublie elle-même pour se conformer à la chose peut dès lors être comprise comme *assimilatio ad rem* au sens où Thomas et Aristote emploient cette expression, comme une action de la chose même qui est pour la pensée un pâtir. Le mot juste n'attire pas l'attention sur lui-même, mais est as-similé à la chose même. Le jeu de l'acteur disparaît, de même que le portrait, devant le rôle ou le modèle qu'ils représentent. C'est la raison pour laquelle le langage tout entier, que ce soit le langage corporel ou verbal de l'acteur, le langage de la peinture, le langage d'une traduction réussie, de l'interprétation en classe d'un texte philosophique ou d'une œuvre littéraire n'attire pas l'attention sur lui-même mais disparaît devant les choses qu'il présente, que « le caractère langagier de la manifestation des choses passe comme tel inaperçu »²²⁹.

²²⁷ Vattimo, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être. », *op. cit.*, p. 510.

²²⁸ Grondin, *Du sens des choses*, p. 168.

²²⁹ Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », *op. cit.*, p. 132.

b) *Zusammengehörigkeit* comme « *convenance mutuelle* »

Mais il y a plus, dans le concept de *Zugehörigkeit*, que ce que nous avons fait ressortir jusqu'à présent. Rappelons que chez Thomas l'*assimilatio ad rem* est possible en raison de la *convenientia* de la chose même à l'intellect : « Le nom "vrai" exprime la convenance de l'étant à l'intellect²³⁰. » L'adéquation est une « *adaequatio* (au sens de *convenientia*) *rei ad intellectum* »²³¹. Or, si nous avons montré comment *Zugehörigkeit* renvoie à l'entendre (*hören*) et à une forme d'obéissance ou de sujétion (*hörig*), il nous faut maintenant souligner que le concept renvoie aussi, étymologiquement parlant, *précisément à cette idée de convenance*, qui prend aussi la forme chez Thomas de la concorde (*concordia*) ou de la conformité (*conformitas*). En effet, au sens premier, le verbe *gehören* signifie « appartenir » et l'adjectif *gebörig*, « appartenant à ». Soulignons déjà ici l'assonance avec *hören* et *hörig*. Or, « convenir », au sens d'être approprié ou séant, se dit *sich gehören* (synonyme, au second sens, de *sich schicken für...*, convenir à, être convenable à...), et « convenable », *gebörig* au sens de *passend* (convenable, approprié ; *Zusammenpassend* veut dire « assorti ») ou de *angemessen* : encore ici, « convenable » ou « approprié », mais aussi « conforme » au sens de *übereinstimmend mit...*, « accordé à... ». *Angemessenheit* signifie tout à la fois « convenance » et « conformité ». Ainsi, *das gehört sich nicht* se lit en français, « ce n'est pas convenable » ou « cela ne se fait pas » et *das gehört nicht hierher*, « c'est déplacé ici, cela n'a rien à faire ici », de même que *das*

²³⁰ « *Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.* » DV, art. 1, rép., p. 53.

²³¹ « Adéquation de la chose à l'intellect » *Ibid.*, art. 1, sol., p. 57. Nous soulignons.

gehört zur Sache ou *zur Sache gehörig* signifient « cela a rapport à la question », « qui a rapport à la question ». Or l'étymologie de *Zugehörigkeit* comme convenance est beaucoup plus marquée en allemand qu'en français. L'on peut néanmoins trouver une résonance de cette proximité en français lorsque l'on dit, par exemple, « les parties ont convenu de... » ; on met en évidence ici la convenance mutuelle entre deux « parties » qui « s'entendent », sont « d'accord » sur la question.

De plus, le premier sens que le dictionnaire Gaffiot donne du latin *con-venire* signifie « venir ensemble », « se rassembler », « se rencontrer ». Le sens actif de la convenance est « venir à..., de concert avec (*con*) quelque chose, quelqu'un ». L'on y donne un exemple tiré de *La Guerre des Gaules* : *equites qui toti Galliae erant imperati conveniunt* ; « les cavaliers qui avaient été commandés à toute la Gaule se rassemblent [con-viennent] ». De même, « convention » ne signifie pas seulement « accord » (comme dans la *Convention de Genève*) mais est aussi un synonyme de « congrès », d'une « congrégation », c'est-à-dire d'un regroupement actif de membres qui partagent un intérêt commun. Cette signification résonne aussi, de manière secondaire peut-être mais non dénuée d'intérêt, dans l'appartenance comprise cette fois comme *membership*, *Mitgliedschaft* (qualité de membre), *affiliation* (en anglais ou en français). L'affiliation à un groupe (un club, un orchestre, une armée, un parti politique, une religion, etc.) suppose un certain accord, une certaine affinité, voire une concorde, ainsi qu'une certaine activité commune (le jeu, le spectacle, la guerre, le gouvernement, le culte, etc.) à laquelle les membres prennent part.

Forts de ces acquis, reportons-nous maintenant à la toute dernière section du livre, qui tire les conclusions de l'ouvrage en affirmant *L'aspect universel de l'herméneutique*, et où se trouve l'adage fameux *l'être susceptible d'être compris est langage*. En introduction du paragraphe où se trouve l'adage en question, qu'il est possible de voir comme représentant sa thèse essentielle, Gadamer inscrira celui-ci d'emblée dans les termes de la *Zusammengehörigkeit* : « [c]e qui a inspiré notre réflexion, c'est l'affirmation que le langage est un centre où le moi et le monde fusionnent, bien plus : où ils se présentent dans leur *mutuelle solidarité* originelle²³². » Sans surprise, pour notre lecteur du moins, la fusion d'horizons évoquée ici renvoie au concept d'appartenance qui la fonde : « mutuelle solidarité » traduit ici en effet *Zusammengehörigkeit*, « appartenance mutuelle ». La traduction, si elle rend bien l'esprit, masque ici la lettre du concept fondamental, et notre démonstration à l'effet que la *Zugehörigkeit* est le maître-concept de *Vérité et méthode* demeure vraie jusque dans sa fameuse déclaration : *c'est en fait la Zusammengehörigkeit dont nous avons montré la primauté et les racines métaphysiques que l'adage a pour fonction de préciser*.

C'est donc à la lumière de notre analyse de l'appartenance que nous devons interpréter celui-ci. Or si le concept de *Zugehörigkeit* renvoie à l'idée de convenance, de concorde ou de conformité, il est possible d'interpréter la *Zusammengehörigkeit* dans les termes d'un rapport de convenance, de concorde ou de conformité, donc d'une

²³² GW 1, p. 478 ; 500. Nous soulignons.

« convenance mutuelle » entre le moi et le monde, entre la compréhension et les choses, entre la compréhension et l'être, soulignant par-là la proximité exemplaire avec la métaphysique des transcendants que nous avons exposée et à laquelle Gadamer renvoie. Et cette convenance mutuelle n'est possible que si le monde, les choses, c'est-à-dire l'être lui-même « con-vient » à notre compréhension. C'est d'abord cette con-venance de l'être à la compréhension que rendra l'adage.

c) « Être-langue » signifie « se-présenter »

Gadamer associe en effet l'agir de la chose même à sa *venue au langage*²³³. C'est cette venue au langage que l'adage explicitera :

Nous savons maintenant [donc, avant même la formulation de l'adage lui-même] que cette tournure : l'agir de la chose même, *sa venue au langage (Zur-Sprache-kommen des Sinns)*, renvoie à une structure ontologique universelle, la constitution fondamentale de tout *ce vers quoi* la compréhension peut se tourner (*von allem, auf das sich überhaupt Verstehen richten kann*)²³⁴.

La venue au langage renvoie au concept de *Darstellung* comme « présentation ». En effet, si Gadamer dit que l'interprétation est *conforme (Angemessen)* à la chose, rappelons que ce n'est pas en raison de « notre action sur la chose, mais bien [de] l'action de la chose même »²³⁵ qui se présente ; c'est ainsi que « la vraie méthode est

²³³ En parfaite continuité avec la caractérisation ontologique de l'œuvre d'art, dans la première partie de l'ouvrage : « La présence spécifique de l'œuvre d'art est "venue de l'être à la représentation". » *Ibid.*, p. 165 ; 178.

²³⁴ *Ibid.*, p. 478 ; 500.

²³⁵ *Ibid.*, p. 467 ; 489.

l'agir de la chose même »²³⁶, agir qui est pour nous un subir (*erleiden*). Notre interprétation peut ainsi être dite « convenir » à l'être de la chose en question car l'être lui-même « convient » ou « concorde » à notre interprétation, c'est-à-dire « s'y présente », « y con-vient » de manière à produire une « conformité » de la chose et de notre interprétation : « Trouver expression (*Zur-Sprache-kommen*, « venir au langage ») ne signifie pas recevoir une deuxième existence. L'aspect sous lequel une chose se présente fait au contraire partie de (*gebört... zu* ; « appartient », « convient » à) son être propre²³⁷. » C'est en ce sens que Gadamer interprète lui-même sa déclaration fameuse, immédiatement après l'avoir formulée : « Ce qui peut être compris est langue. En d'autres termes, la chose est telle qu'elle se présente (*darstellt*) d'elle-même à la compréhension²³⁸. » Le se-présenter de l'être est possible de par sa venue au langage, venue qui exprime la convenance de l'être à notre compréhension.

Ainsi, le « moment » ontologique de la déclaration « l'être (susceptible d'être compris) est langue », doit être compris dans le contexte de l'appartenance mutuelle (Zusammengehörigkeit) du subjectif et de l'objectif dans lequel il est formulé, et exprime la convenance ou présentation de l'être à notre compréhension dans sa venue au langage. « Être-langue » signifie « se-présenter » ; l'être est susceptible d'être compris dans la mesure où il se présente de lui-même à la compréhension.

²³⁶ *Ibid.*, p. 468 ; 489.

²³⁷ *Ibid.*, p. 479 ; 500.

²³⁸ *Id.*

d) *L'être se réduit-il à l'être du langage ? À propos d'une certaine virgule*

Nous voyons ainsi pourquoi l'interprétation de Gianni Vattimo, comme toute interprétation nihiliste, est erronée, dans la mesure où elle se réclame de Gadamer. Il est bien connu que Vattimo voit de manière plutôt nominaliste dans la virgule qui suit le mot *Sein* dans l'adage *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* la possibilité théorique d'exclure la subordonnée et de faire de l'adage une thèse portant sur l'être dans sa totalité afin de le réduire à l'être du langage. Il affirme ainsi que *Sein ist Sprache* ; l'être, tout l'être, est langue, au sens où il ne serait que langue et nous enfermerait un perspectivisme de type nietzschéen qui nous refuserait tout accès à l'être, hormis l'être du langage lui-même. Cela reviendrait à dire que l'ordre interprétatif ferait écran à l'ordre (inaccessible) de l'être plutôt que de nous y donner accès, notre compréhension n'ayant affaire qu'à la pluralité des interprétations plutôt qu'aux choses mêmes. Vattimo le soutient même s'il reconnaît lui-même que la virgule en allemand n'a pas le sens fort qu'elle aurait dans une traduction française (ou italienne). Or nous avons montré que Gadamer entendait l'appartenance précisément à l'opposé de cette thèse. Il nous faut cependant souligner ici pourquoi la thèse de Vattimo n'est pas soutenable dans le contexte immédiat où l'adage est formulé. Ce contexte précise en effet très clairement la portée de la thèse de Gadamer sur l'être. D'une part, la thèse porte sur l'être *qui peut être compris*, mais reste muette sur l'extension de l'être lui-même. Cela veut dire qu'elle laisse d'une part indéterminée la question de savoir s'il y a de l'être qui ne pourrait pas être compris, mais surtout,

d'autre part, c'est précisément de l'*ouverture* du langage sur l'être, qui peut alors être compris *en raison de cette ouverture*, qu'il est question. Nous nous bornerons ici à souligner les précisions de Gadamer. Ceci est évident à partir du contexte, dont doit tenir compte toute bonne herméneutique :

1/ Considérons premièrement la phrase qui précède l'adage : « Nous savons maintenant [donc, avant même la formulation de l'adage lui-même] que cette tournure : l'agir de la chose même, sa venue au langage (*Zur-Sprache-kommen des Sinns*), renvoie à une structure ontologique universelle, la constitution fondamentale de tout *ce vers quoi* la compréhension peut se tourner (*von allem, auf das sich überhaupt Verstehen richten kann*)²³⁹. »

2/ Voyons maintenant la phrase qui le suit immédiatement : « Ici, le phénomène herméneutique réfléchit pour ainsi dire sa propre universalité sur la constitution ontologique *de ce qui est compris* (*des Verstandenen*), en faisant de celle-ci, en un sens universel, une langue, et de son propre rapport à l'étant une interprétation²⁴⁰. »

3/ Enfin, la « conclusion » de la discussion de l'adage (que nous voyons en fin de la page 480, immédiatement avant le passage à la discussion finale de l'ouvrage autour du concept métaphysique de *Being*) affirme :

²³⁹ GW 1, p. 478 ; 500.

²⁴⁰ *Id.*

il n'y a pas que l'art et l'histoire qui soient spéculatifs, se distinguent d'eux-mêmes, se présentent, soient langue qui déclare du sens, il en est ainsi de tout étant *dans la mesure où il peut être compris (sofern es verstanden werden kann)*. La constitution spéculative de l'être qui fonde l'herméneutique a la même extension universelle que la raison et la langue²⁴¹.

L'universalité en question ici n'est pas universalité de l'être, mais celle de la raison et de la langue, laquelle permet la compréhension des choses dans une certaine mesure. L'extension est universelle dans la mesure où il s'agit de l'extension de la raison et de la langue. Mais l'être doit-il pour autant être réduit à l'être du langage ? Gadamer affirme très explicitement le contraire : « *Ce qui vient au langage est, certes, autre chose que la parole même qui est proférée (Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst)*. Mais la parole n'est parole qu'en vertu de *ce qui, en elle, vient au langage (Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt)*²⁴². » Si Robert J. Dostal affirme notamment, contre l'interprétation nihiliste de l'adage, qu'il « ne signifie pas que tout l'être soit langagier mais plutôt que la compréhension est langagière²⁴³ », il nous semble qu'il faut aller plus loin : affirmer de l'être qu'il est langage, c'est affirmer son intelligibilité et non sa réduction au langage. Dit autrement, *Gadamer ne procède pas à une réduction ontologique, à un affaiblissement de l'être, mais à une élévation du langage en lui reconnaissant sa dignité ontologique*. Il affirme en effet que le

²⁴¹ *Ibid.*, p. 480 ; 502. Nous soulignons.

²⁴² *Ibid.*, p. 479 ; 501. Nous soulignons.

²⁴³ « *“Being that can be understood is language.” This does not mean somehow that all Being is linguistic but rather that understanding is linguistic.* » Robert J. Dostal, « The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning », *op. cit.*, p. 64.

langage n'est langage qu'en vertu de l'être qui s'y présente. Il est par conséquent langage de l'être, qui vient ou se présente en langage. Nous avons ainsi vu que, dans les termes de Gadamer, « être-langue » signifie « se présenter ». Il ne dit pas que l'être n'est *être* que dans la mesure où il est langage, ce qui nous reconduirait fatalement à la scission sujet-objet que Gadamer veut précisément combattre avec le concept d'appartenance (et Heidegger avant lui avec le concept d'être-au-monde). Réduire l'être au langage, ce serait en effet réduire notre connaissance à une connaissance du langage « ontique », c'est-à-dire à des mots, à des écrits, à une langue parlée dont on se demandera à bon droit : mais alors d'où viennent leur sens ?

e) Le mot est une image (Bild) enracinée dans l'être des choses au sens médiéval de similitudo rei, et non un signe qui serait coupé de l'être

La thèse selon laquelle c'est l'être qui se présente en langage est évidente, de plus, dans le choix du concept d'image et le rejet par Gadamer du signe pour décrire le mot. C'est au contenu du concept d'image que Gadamer renvoie lorsqu'il affirme que l'aspect sous lequel une chose se présente appartient à son être propre. Nous anticipons ici sur notre discussion de la pensée de Nicolas de Cues (voir le chapitre suivant), que Gadamer s'appropriera pour s'opposer au nominalisme moderne qui comprend le mot comme un *signe*, lequel renverrait d'abord à d'autres signes et dont nous aurions à nous demander s'il rejoint véritablement la réalité : « [!]le mot n'est pas seulement signe. D'une manière énigmatique, le mot comporte un lien à la chose

“reproduite” (*abgebildete*), une appartenance à l’être (*Zugehörigkeit zum Sein*) de ce qui est reproduit²⁴⁴. » C’est en effet à Nicolas que Gadamer emprunte son concept de représentation, qu’il entendra avec lui comme *représentation-suppléance* (*Representätion*) ; concept qu’il opposera à celui de « copie » pour parler de ce qu’il appelle la « valence ontologique » de l’œuvre d’art comprise à partir du concept d’image. Nous nous rapportons donc maintenant à la première partie de *Vérité et méthode* :

Le mot, familier aux Romains, subit en effet, au contact de la pensée chrétienne de l’Incarnation et du *corpus mysticum*, un changement de sens complet. Représentation ne signifie plus maintenant copie ou représentation plastique ou « représentation » dans le sens commercial de règlement complet du prix d’achat ; il signifie à présent suppléance (*Vertretung*). Le mot peut évidemment prendre ce sens parce que ce qui est copié devient lui-même présent dans la copie. *Repraesentare* signifie rendre présent. Le droit canonique a employé ce mot dans le sens de suppléance légale. Nicolas de Cues l’a repris dans le même sens et lui a conféré, tout comme au concept d’image, une nouvelle accentuation systématique²⁴⁵.

Dans l’image, contenu et présentation ne font qu’un, au sens où « [l]a représentation (*Darstellung*) demeure donc essentiellement reliée au modèle qui en elle se représente (*zur Darstellung kommt*, « vient à la représentation »)²⁴⁶. » Il est instructif de voir comment le dictionnaire Gaffiot insiste sur cette compréhension de la

²⁴⁴ GW 1, p. 420 ; 440. Concevoir le mot comme un signe, c’est considérer la langue comme un instrument, ce que Gadamer rejette catégoriquement : « Fondamentalement on peut dire ceci : partout où le mot assume une simple fonction de signe, le rapport originel entre parler et penser, auquel nous nous intéressons, se transforme en rapport instrumental. Cette modification totale du rapport entre mot et signe est à la base de la conceptualisation scientifique en sa totalité, et il va tellement de soi pour nous, qu’il faut un effort de mémoire tout particulier pour nous souvenir qu’à côté de l’idéal scientifique de désignation univoque, la vie de la langue même se poursuit inchangée. » *Ibid.*, p. 437 ; 457.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 146 ; 159, note 250.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 145 ; 159.

représentation, pratiquement synonyme de la présentation : *Repraesentatio* signifie « action de mettre sous les yeux » ; ce qui est *repraesentaneus*, c'est « qui se manifeste dans le moment présent » et le *repraesentator* est « celui qui représente, qui est *l'image* de... » Le sens est le même chez Gadamer : « L'important, dans le concept juridique de représentation, c'est que la *persona repraesentata* soit seule représentée au double sens de *vorgestellt* et de *dargestellt* et que, cependant, le représentant-suppléant qui exerce ses droits *dépende* d'elle²⁴⁷. »

Cette dialectique passe intégralement dans le rapport intime entre modèle et image. La représentation en image dépend de la présentation du modèle, au sens où elle est *venue en image* du modèle ; « Ce qui vient en premier, c'est, sans doute, l'acte de se présenter ; ce qui vient en second, c'est la représentation en image que trouve cette première représentation de soi²⁴⁸. » L'image acquiert donc une réalité autonome, mais ceci n'est possible qu'en vertu du se-présenter du modèle. En droit, par exemple, si mon représentant légal s'autorise une autonomie telle qu'il ne me représente pas adéquatement et me cause ainsi préjudice, je le congédierai. De même pour un acteur qui prend trop de liberté quant au rôle qui lui est confié, au point tel qu'on ne reconnaisse plus le rôle. Les spectateurs ne s'y retrouveront pas, et l'acteur se fera

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 145 ; 159, note.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 147 ; 160. Remarquons au passage que nous trouvons ici des échos évidents à toute la discussion sur le fondement ontologique de la vérité.

remarquer pour son jeu excessif. C'est ce qui nous autorise à parler d'une « présence réelle » du modèle dans l'image qui le représente adéquatement.

Or la signification ontologique de ce lien ne s'arrête pas là, car Gadamer va plus loin en montrant que « l'action retentit sur le modèle²⁴⁹ » qui se présente dans l'image, de manière telle que le modèle ne s'appartient plus en propre : il doit en effet à l'image de devenir modèle. C'est ainsi que l'être-image fait partie de l'être-modèle et que le modèle est présent dans l'image qui lui procure ainsi, non un amoindrissement mais un « surcroît d'être » : le modèle et l'image *s'appartiennent* ainsi *mutuellement*. Les exemples sont connus : on pensera à la personnalité publique dont l'image publique fait partie de son être au point d'en être à toutes fins utiles indissociable (ce qui peut certainement causer des problèmes évidents en privé : il est difficile de se défaire d'une image que l'on ne contrôle pas) ; au tableau réussi qui capture souvent mieux que la photographie l'être d'une personne, d'un événement, en en faisant ressortir une dimension essentielle et qui fait dès lors partie de sa *Wirkungsgeschichte*, etc. Nous voyons que le sens du terme « représentation » a littéralement le caractère d'une présentation, au sens où le représenté est présent dans sa représentation. D'ailleurs, *Darstellung* signifie à la fois présentation ou représentation.

Forts de ces acquis, revenons maintenant au langage. Nous avons vu que les termes de Thomas, *assimilatio*, *convenientia* se traduisent de manière exemplaire dans la

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 148 ; 160.

terminologie de Gadamer. Serons-nous surpris si c'est encore le cas du concept d'image ? Dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, c'est du concept d'image, plutôt que de celui de signe, que Gadamer se servira pour décrire le langage. Or c'est précisément au terme technique de *similitudo* chez Thomas qu'il renvoie, où il voit un synonyme du concept d'image (*Bild*) qu'il tire de l'analyse ontologique de l'œuvre d'art. Le Gaffiot définit en effet *similitudo* comme « représentation, portrait, image ressemblante. » Thomas dit, par exemple dans ce passage : « Or, l'intellect formant la quiddité des choses n'a que la *similitudo* (*similitudo*) de la chose existant hors de l'âme, comme le sens en tant qu'il reçoit l'espèce du sensible²⁵⁰. » Le concept de *similitudo* découle de manière très évidente, de la conception de la compréhension comme assimilation aux choses, *assimilatio ad rem*. Qui plus est, c'est précisément l'idée que dans le langage, c'est la chose elle-même qui se présente que Gadamer veut trouver dans ce concept chez Thomas :

Pour le dire, saint Thomas a trouvé une image excellente. La parole est comme un miroir dans lequel on voit la chose. Mais ce que ce miroir a de particulier, c'est qu'il se réduit absolument à l'image de la chose. En lui ne se reflète rien d'autre que cette unique chose, de telle façon que, en la totalité qu'il est, il ne fait que renvoyer l'image (*Bild*) (*similitudo* [attirons l'attention sur le fait que le latin est dans le texte]) de la chose. Ce qu'il y a de magnifique dans cette image, c'est que la parole y est comprise sans réserve comme le reflet parfait de la chose, donc comme son expression²⁵¹[.]

²⁵⁰ « *Intellectus autem formans quidditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis.* » DV, art. 3, rép., p. 75. Nous soulignons.

²⁵¹ GW 1, p. 429 ; 448-449.

Le concept d'image apparaît ici comme fondamentalement opposé à l'idée d'un mot « autonome » au sens où il serait détaché de l'être, ou encore au sens où l'être se réduirait au mot. L'interprétation que fait Vattimo de Gadamer apparaît encore ici indiscutablement erronée. Le mot ne renvoie pas d'abord à l'esprit mais aux choses, il rend présentes les choses. Il est enraciné dans l'être des choses :

[L]a parole n'exprime absolument pas l'esprit, mais la chose visée. Le point de départ de la formation de la parole est le contenu (la *species*) même qui remplit l'esprit. La pensée qui cherche son expression se rapporte non à l'esprit mais à la chose. La parole n'est pas expression de l'esprit, elle se rapporte au contraire à la *similitudo rei*. [...] Saint Thomas fait remarquer que la parole est ici comme la lumière sans laquelle la couleur ne deviendrait pas visible²⁵².

f) *Zusammengehörigkeit* comme *adaequatio rei et intellectus*

Il est possible de tirer des conclusions importantes de ce que nous avons exposé jusqu'à présent afin de bien marquer la proximité étonnante de Gadamer et des médiévaux. Risquons le rapprochement en ces termes : l'interprétation adéquate (*adaequata*), ou conforme (*angemessen*), est une assimilation (*assimilatio, homoiôsis*) aux choses, assimilation qui a le caractère d'un pâtir (*pathos, Erleiden*), et cette assimilation est possible parce que les choses con-viennent (*con-veniunt*) ou se présentent (*darstellt*) elles-mêmes à notre compréhension. Cette présentation ou con-venance est ainsi, dans le langage, une image (*Bild*) ou une similitude (*similitudo*) des choses elles-mêmes. La compréhension est ainsi adéquation des choses et de l'intellect, *adaequatio rei et intellectus*. Dans les termes de Gadamer, cette adéquation se traduit par le concept

²⁵² *Ibid.*, p. 430 ; 450.

d'appartenance mutuelle, ou *Zusammengehörigkeit*, concept fondamental qui nous a permis de réaliser le rapprochement avec les notions-clés chez Thomas à toutes les étapes du raisonnement, et que rend encore la métaphore plus célèbre de l'*Horizontverschmelzung* ou « fusion des horizons ». Rappelons que Gadamer, d'une part, annonce à la fin de la seconde partie de *Vérité et méthode*, que la troisième partie de l'ouvrage sera consacrée à la tâche de fonder dans le langage la fusion d'horizons qui se produit lorsque nous comprenons. Il précise cette thèse, d'autre part, en introduisant sa discussion systématique du concept d'appartenance, en affirmant que « [c]'est le centre seul de la langue qui, rapporté à la totalité de l'étant, *accorde (vermittelt, « médiatise ») l'être fini, historique de l'homme avec lui-même et avec le monde*²⁵³. » Cette thèse trouve son aboutissement dans la « conclusion » de la discussion de son adage célèbre, immédiatement avant la discussion finale de l'ouvrage autour du concept de *Beau* : « se présenter et être compris vont de pair (*das gehört [...] zusammen, « conviennent, appartiennent l'un à l'autre ») à tel point que l'un passe dans l'autre (so daß das eine in das andere übergeht), « que l'un se fusionne avec l'autre », formulation qui rappelle ici de manière étonnante l'idée de *Zueinandergehörigkeit* que nous avons suggérée²⁵⁴ dans notre analyse de l'appartenance en fin de la seconde partie du livre. La correspondance entre Thomas et Gadamer, quoique limitée à ces points précis mais qui forment le fond de l'herméneutique de Gadamer, est entière.*

²⁵³ *Ibid.*, p. 461 ; 482. Nous soulignons.

²⁵⁴ *Cf. infra*, chapitre I, 2, c.

Contre le relativisme langagier, « post-métaphysique » qui ferait de l'interprétation un écran qui nous couperait de l'être ou encore, qui réduirait l'être au langage, Gadamer inscrit ainsi sa conception ontologique du langage directement dans la postérité de la tradition métaphysique des transcendants et de l'*adaequatio rei et intellectus*. Nous trouvons le témoignage le plus clair et le plus frappant de cette appropriation par l'herméneutique de Gadamer de la métaphysique dans la conclusion de son essai sur « La nature de la "res" et le langage des choses », publié la même année que *Vérité et méthode* :

C'est une chose de rencontrer une limite à partir de la subjectivité de l'opinion et de l'arbitraire du vouloir, c'en est une autre de penser à partir de l'insertion (*Eingespiltheit*), déjà acquise, de l'étant dans le monde qu'ouvre le langage. Ce n'est pas, à mon avis, la nature de la « res », s'opposant à ce qui est pensé autrement et forçant l'attention, mais c'est bien plutôt le langage des choses, demandant à être entendu à la manière dont les choses viennent au langage, qui rend possible une expérience de cette correspondance qui soit conforme à notre finitude. Correspondance qu'autrefois la métaphysique enseignait comme convenance originelle (*ursprüngliche Angemessenheit*) de toute créature aux autres, et en particulier comme appropriation (*Anmessung*) de l'âme créée aux choses créées²⁵⁵.

Il devient par-là évident que la thèse fondamentale de Gadamer, l'être susceptible d'être compris est langage, doit être comprise dans les termes de l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif ou comme Zusammengehörigkeit, donc comme une « convenance mutuelle » de l'être et de l'être-compris. L'on peut dès lors la comprendre, dans les termes de la métaphysique médiévale des transcendants à laquelle Gadamer renvoie explicitement le concept d'appartenance, comme adaequatio rei et intellectus, qui est la définition classique de la vérité.

²⁵⁵ Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », *op. cit.*, p. 136.

g) *L'intelligibilité herméneutique de l'être : le langage comme transcendantal*

Ce n'est pas tout. Nous avons vu que, si l'appartenance désigne l'intégration de la connaissance dans l'être – intégration ou insertion qui rend le terme allemand particulièrement éclairant d'*Eingespieltheit* dans le dernier passage de *La nature de la « res » et le langage des choses* que nous venons de citer, construit à partir du concept de jeu, « *Spiel* » –, cela n'est possible que dans la mesure où l'être con-vient à notre compréhension, ce que rend le concept de *Darstellung* (« présentation »). Or que l'être lui-même puisse être dit con-venir à notre compréhension suggère ainsi, comme dans la métaphysique des transcendants, une *intelligibilité* « intrinsèque » de l'être, et ceci, malgré le fait que Gadamer se défende de « reprendre la théorie classique de l'intelligibilité de l'être » ou de « la transposer au monde historique »²⁵⁶. Il se défend en effet de reprendre la théorie *classique*, mais non l'idée d'une intelligibilité de l'être : l'être susceptible d'être compris est langage, cela signifie que nous pouvons le comprendre : l'être peut « être-compris ». Gadamer fait ainsi du langage l'équivalent d'une *détermination transcendantale de l'être*. Nous avons vu en effet que les transcendants ajoutent quelque chose à l'étant sans en être séparés ; ainsi chez Thomas :

Ce que l'intellect conçoit en premier comme le plus connu et en quoi il résout toutes les conceptions est l'étant [...] ; il faut donc que toutes les autres conceptions de l'intellect soient obtenues par une addition à l'étant. Or, parce que toute nature est par essence étant, des choses en quelque sorte extérieures à l'étant ne peuvent lui

²⁵⁶ GW 1, p. 465 ; 486.

être ajoutées comme la différence est ajoutée au genre ou l'accident au sujet ; [...] pourtant des choses sont dites ajouter à l'étant, en tant qu'elles expriment un mode de l'étant lui-même qui n'est pas exprimé par le nom d'"étant"²⁵⁷.

C'est le cas, nous l'avons vu, du vrai, du bien, de l'un, qui sont ainsi appelés des « transcendants » parce qu'ils ne se définissent pas par un étant, mais par leur convertibilité ou co-appartenance à l'être, ou plus simplement parce qu'ils transcendent les genres de l'être. Nous soutenons que c'est ce que fait Gadamer du langage dans sa déclaration fameuse : on peut dire, en utilisant le vocabulaire de Thomas, mais sans faire violence à celui de Gadamer, que le langage « ajoute à l'étant sans en être ontologiquement séparé », c'est-à-dire qu'il exprime un « mode » de l'être : ce qu'il ajoute à l'étant, c'est qu'il peut *être compris* dans la langue que nous apprenons à parler : « le langage que les choses tiennent – quelles qu'elles soient – [...] est la langue qu'entend notre être fini et historique, quand nous apprenons à parler²⁵⁸. » La différence ontologique, ou la différence entre l'être et l'étant ne congédie pas l'étant, comme le croit Vattimo, mais lui confère plutôt ce que l'on pourrait appeler une « dignité ontologique », la dignité d'avoir part au *logos*.

Nous trouvons une confirmation lumineuse de notre thèse dans l'usage que fait Gadamer du terme « spéculatif » dans la section de *Vérité et méthode* où le concept

²⁵⁷ « *illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens [...]; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens [...]* sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur[.] » DV, art. 1, rép., p. 51.

²⁵⁸ GW 1, p. 480 ; 502.

d'appartenance est défini systématiquement, *Le centre de la langue et sa structure spéculative* (section qui précède immédiatement, rappelons-le, la toute dernière section du livre où l'adage fameux est formulé). Gadamer annonce d'emblée que la discussion de ce terme est encore ici à comprendre dans la continuité, et non la rupture, entre la métaphysique et l'herméneutique : « Relayant une terminologie dont on peut montrer la présence chez Hegel, nous donnons à ce qui est commun à la dialectique métaphysique et à la dialectique herméneutique, le nom de *spéculatif*. Le terme désigne ici le type de relation correspondant à la réflexion dans le miroir. La réflexion constitue un échange continu²⁵⁹. » Nous voyons ici la reprise en termes hégéliens du concept de l'idée thomasienne de *similitudo*. Dans l'exemple donné par Gadamer, le château se reflète dans l'étang et l'étang renvoie l'image du château. L'image appartient au modèle et le modèle est présent dans l'image, tant et si bien que si le modèle disparaît, c'est aussi le cas de l'image. L'image suppose la présence de la chose, comme c'est aussi le cas dans l'interprétation d'un rôle au théâtre, ou d'un portrait, lesquels rendent présents leurs modèles sans en être séparés. C'est en ce sens que le langage est lié à l'être, c'est-à-dire qu'il le « rend présent » ; le langage n'a pas d'être à lui, il dépend de l'être qu'il rend présent : « En vertu de la médiation de celui qui le considère, le reflet est essentiellement lié à cela même que l'on voit. *Il n'a pas d'être à lui*, c'est comme une "manifestation" qui n'est pas la chose même et qui cependant

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 469 ; 491.

fait apparaître dans l'image réfléchie cela même que l'on voit²⁶⁰. » C'est ainsi que Gadamer parlera d'une « relation spéculaire » pour désigner la relation entre le langage et l'être, qui ne peut être comprise comme une relation d'un étant à un autre, mais plutôt comme la détermination de l'un par l'autre :

[Est spéculatif,] en termes hégéliens, celui qui reconnaît dans l'en-soi un pour moi. [...] Une idée est spéculative quand ce qui s'y exprime ne peut pas être pensé comme l'assignation univoque d'une détermination à un sujet, d'une propriété à une chose donnée, mais doit être pensé comme relation spéculaire (*Spiegelverhältnis*), dans laquelle la réflexion même n'est pas autre chose que la pure manifestation du réfléchi, tout comme l'un est l'un de l'autre et l'autre, de l'un²⁶¹.

Si la « structure spéculative » du langage signifie que le langage n'a pas d'être à lui, il est absurde d'interpréter la thèse de Gadamer comme réduisant l'être à l'être du langage, comme le font Vattimo ou Rorty. Le langage lui-même n'est pas ici « un étant », mais une « détermination transcendante » de l'être, qui renvoie à son caractère d'« être-réfléchi », au sens d'« être-rendu-présent ». C'est en ce sens que Gadamer parle, dans « La nature de la “*res*” et le langage des choses », de la *fuite dans les logoi* comme de ce que l'on peut appeler une « présence réelle » *de l'être-vrai des choses elles-mêmes* :

Lorsque, dans le *Phédon*, Platon décrit l'itinéraire vers les *logoi* comme son deuxième voyage en excellence, puisque là l'étant n'est considéré que dans l'image reflétée du *logos* au lieu d'être considéré dans sa réalité concrète, un soupçon d'ironie transpire de son propos. En définitive, c'est justement dans leur manifestation (*Erscheinung*) langagière, c'est-à-dire, dans l'idéalité de leur pensée, que *l'être vrai (wahre Sein) des choses* devient accessible, alors qu'il se refuse au regard irréfléchi de l'expérience, et

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 470 ; 491. Nous soulignons.

²⁶¹ *Id.* Nous soulignons.

de telle manière que le caractère langagier de la manifestation (*Erscheinens*) des choses passe comme tel inaperçu²⁶².

Nous pourrions donc parler du langage au sens « ontique », qui serait justement la langue que nous apprenons à parler, et du langage au sens « ontologique », qui désignerait la constitution universelle de l'être *en tant que* susceptible d'être compris. Il n'y a pas ici « deux » langages. Le langage au sens ontologique signifie le langage entendu au sens, non d'un étant, mais comme le *mode d'être* par lequel les étants peuvent être compris : « il n'y a pas que l'art et l'histoire qui soient spéculatifs, se distinguent d'eux-mêmes, se présentent, soient langue qui déclare du sens, il en est ainsi de tout étant (*Seiendes*) dans la mesure où il peut être compris. La constitution spéculative de l'être qui fonde l'herméneutique (*die der Hermeneutik zugrunde liegt*) a la même extension universelle que la raison et la langue²⁶³. »

C'est en ce sens que nous avons affirmé, avec Gadamer, que le sujet de la compréhension, c'est l'être. L'appartenance déplace le sujet moderne en l'insérant dans l'être ; elle ne déplace pas l'être pour l'insérer dans le sujet – c'est l'être qui *s'impose de lui-même* dans le langage. C'est en ce sens que Gadamer soutient que l'être est langage : « l'être est *langue*, c'est-à-dire *autoprésentation*²⁶⁴. » Si l'être se présente ainsi

²⁶² Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », p. 132. Nous soulignons.

²⁶³ GW 1, p. 480 ; 502.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 491 ; 512.

de lui-même, il n'a pas à être « construit » ou « créé » par un langage qui serait fermé sur lui-même, où l'être serait réduit à l'être du langage, ce qui serait le cas dans une interprétation nominaliste ou nihiliste du langage. Et c'est de ce phénomène dont Gadamer affirme ici qu'il fonde l'herméneutique, nous reconduisant à l'affirmation qui lançait l'analyse systématique de l'appartenance :

Si nous voulons définir exactement le concept d'appartenance qui nous intéresse ici, il nous faut considérer la dialectique particulière, qui est celle de l'« entendre » (*Hören*). [...] la priorité de l'entendre est à la base du phénomène herméneutique (*der Vorrang des Hörens dem hermeneutischen Phänomen zugrunde liegt...*) Il n'y a rien qui ne soit accessible à l'entendre par le moyen de la langue. Tandis que tous les autres sens n'ont immédiatement nulle part à l'universalité de l'expérience langagière du monde, [...] l'entendre est un chemin qui conduit au tout, parce qu'il est capable d'écouter le *logos*.²⁶⁵.

On peut ainsi dire que le langage « déclare et manifeste l'être »²⁶⁶, selon l'ancienne formule d'Hilaire de Poitiers, parce qu'il est commun à la fois à l'être, à la pensée et au dire. L'originalité de Gadamer, cependant, sera de considérer le langage, non comme une propriété secondaire qui interviendrait alors que « tout a déjà été dit », par exemple chez Thomas qui renvoie la définition que nous venons de citer au troisième niveau de vérité, alors que l'accord avec les choses est déjà réalisé : « La parole n'est pas simplement ce qu'elle était pour la pensée du Moyen Âge, la perfection de la *species*.²⁶⁷ » Il s'agit plutôt, pour Gadamer, de montrer comment le langage doit être conçu comme le lieu originaire où s'opère la fusion même entre ce

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 466 ; 487-488.

²⁶⁶ DV, q. 1, a. 1, tr. fr. p. 55.

²⁶⁷ GW 1, p. 461 ; 482.

qui est, ce qui est compris et ce qui est dit, délimitant ainsi notre horizon de compréhension et lui ouvrant la possibilité de s'élever à un horizon supérieur ; l'on dispose toujours d'un certain horizon de compréhension, mais cet horizon est toujours susceptible de s'élargir, au contact de l'horizon de l'être qui surpasse toujours indéfiniment le nôtre. Il est significatif que Gadamer, qui déplore (peut-être trop radicalement) un « oubli du langage » dans la tradition philosophique, trouve une « grande exception » chez les médiévaux chrétiens²⁶⁸.

Fort de ces acquis, *nous sommes ainsi en mesure d'affirmer que les deux moments, ontologique et « épistémologique », de la thèse de Gadamer, qui demeurent indissociables, sont donc directement redevables aux deux thèses fondamentales de la métaphysique des transcendants, telles que présentées par saint Thomas : « l'être (susceptible d'être compris) est langage » doit être lu à la lumière de la métaphysique qui affirme la *convenientia rei ad intellectum* (convenance des choses à notre intellect, à notre compréhension) et l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif (*Zusammengehörigkeit*) ou « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*) par laquelle s'accomplit pour l'homme la compréhension de l'être dans le langage est une *assimilatio ad rem*, rendue possible par la *convenientia rei ad**

²⁶⁸ « Il y a [...] une pensée qui n'est pas grecque et qui rend mieux justice à l'être de la langue, de sorte que l'oubli de la langue dans la pensée occidentale ne peut devenir total. C'est la pensée chrétienne de l'Incarnation. » *Ibid.*, p. 422 ; 441, et plus loin : « Au centre même où la théologie chrétienne se laisse imprégner de part en part par la conception grecque de la logique, [au Moyen Âge] germe quelque chose de nouveau : le centre qu'est la langue, et dans lequel seule la médiation de l'événement de l'Incarnation atteint sa pleine vérité. La christologie fraye la voie à une nouvelle anthropologie, qui réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme, en sa finitude, avec l'infinité divine. Ce que nous avons nommé expérience herméneutique trouvera ici son véritable fondement. » *Ibid.*, p. 433 ; 452. Gadamer reviendra plus loin sur son analyse en reconnaissant en avoir « longuement célébré les mérites ». *Ibid.*, p. 487 ; 508.

intellectum, ce qui est le contenu de la définition classique de la vérité. La *Zusammengehörigkeit* est ainsi « la version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* »²⁶⁹, comme l'avait déjà défendu Jean Grondin.

Cette mise en parallèle nous a même permis d'aller plus loin et d'affirmer que Gadamer fait du langage un « transcendantal » au sens médiéval. Nous rejoignons ainsi la lecture étonnante – et étonnée – que fait Heidegger de *Vérité et méthode*, (et que Grondin a citée dans ses travaux) : « Gadamer reprend [...] à la fin de son livre la métaphysique de l'être qui conçoit le langage comme une détermination transcendantale de l'être²⁷⁰. »

La référence étonnante de Gadamer de son maître-concept d'appartenance à la métaphysique des transcendants, qui affirme l'« intégration de la connaissance à l'être » ou « la relation transcendantale [ou convertibilité] entre être et vérité, relation qui exige de penser la connaissance

²⁶⁹ « Dans les termes de Gadamer, l'*adaequatio rei et intellectus* devient la fusion de la chose (*res*) et du comprendre (l'équivalent du latin *intellectus*). La seule différence est que Gadamer parle moins d'adéquation que de fusion. Mais la différence est en vérité ténue. C'est qu'il ne s'agit pas pour Gadamer de mesurer la correspondance de la compréhension à un être qui en serait coupé, mais de penser une vérité plus ancienne encore que cette adéquation entre l'intelligence et la chose (à laquelle il ne renonce par ailleurs jamais dans son œuvre). Cette vérité plus originelle, et qui rend possible l'adéquation de la pensée et de la chose, est celle du langage lui-même (et qu'il appelle parfois la « vérité du mot ») dans sa capacité de découverte des choses elles-mêmes. Cf. Grondin, « La fusion des horizons », *op. cit.*, p. 417. Nous sommes allés plus loin, en montrant que la métaphore de la fusion repose en fait sur le concept d'appartenance, qui est le véritable maître-concept de Gadamer.

²⁷⁰ Cité par Grondin, *Du sens des choses*, p. 169. La note 2 indique qu'il s'agit d'une « Lettre de Martin Heidegger à Otto Pöggeler du 11 janvier, 1962 (citée d'après *Martin Heidegger/Otto Pöggeler Briefwechsel 1957-1976*, herausgegeben von Kathrin Busch und Christoph Jamme, à paraître) : “*Merkenwürdig ist ja auch, wie Gadamer am Schluss seines Buches die Seinsmetaphysik ungeprüft aufgreift, die Sprache als eine transzendente Bestimmung des Seins fasst*”. »

comme moment de l'être même et non, originairement, comme conduite du sujet »²⁷¹, se trouve ainsi élucidée.

²⁷¹ GW 1, p. 462 ; 483.

3. Le beau, le bien et le vrai : La métaphysique des transcendants dans la conclusion de l'ouvrage

a) Archéologie d'un concept de beau ancré dans l'appartenance

Pour l'herméneutique de Gadamer comme pour la métaphysique des transcendants, l'être est intelligible et se donne à notre compréhension en langage. Le langage comme tel n'est pas d'abord une détermination du sujet parlant, mais bien de l'être lui-même. La condition de la compréhension est ainsi l'appartenance, comprise comme intégration de la connaissance dans l'être ; c'est-à-dire que c'est l'être qui s'impose dans la compréhension. Gadamer a bien compris les médiévaux qu'il convoque dans sa discussion.

Or le témoignage des médiévaux que nous avons exposé est un témoignage en quelque sorte « muet » dans l'ouvrage, c'est-à-dire que Gadamer, alors même qu'il affirme que le concept d'appartenance reconduit à la métaphysique des transcendants, n'explique pas vraiment, dans l'analyse systématique de la *Zugehörigkeit*, l'apport spécifiquement médiéval qu'il énonce pourtant, soit la convertibilité ou co-appartenance entre être et vérité, ainsi que la doctrine spécifiquement médiévale de l'*adaequatio rei et intellectus*. C'est plutôt aux Grecs ainsi qu'à Hegel qu'il renvoie, d'où la nécessité de notre étude qui a entrepris l'archéologie d'une notion dont l'explicitation elle-même fait défaut dans l'ouvrage. Mais nous trouvons un autre témoignage de ce renvoi à la métaphysique médiévale des transcendants, non seulement explicite mais explicité cette fois, dans les tout

derniers développements théoriques de *Vérité et méthode*. Il est bien connu que la dernière section de l'ouvrage, dans laquelle est énoncé l'adage à l'effet que l'être susceptible d'être compris est langage et qui a pour vocation d'éclairer sa grande thèse tout en récapitulant les acquis de l'ouvrage, est consacrée en majeure partie au concept du *beau*. Or encore ici, la portée éminemment *métaphysique* de cette discussion n'est pas toujours mise en lumière chez les commentateurs, portée que Gadamer annonce pourtant très clairement, et qui est du reste évidente : « Avec le tournant ontologique que notre problématique herméneutique a pris, nous nous approchons d'un concept métaphysique dont il nous faut maintenant mettre à profit la signification en remontant à ses origines²⁷². » C'est d'ailleurs sous le signe d'une « métaphysique de la lumière » (*Lichtmetaphysik*) que Gadamer place les tout derniers développements théoriques de son maître-ouvrage. On voit encore ici comment le tournant ontologique de la troisième partie de *Vérité et méthode* est à comprendre dans sa filiation métaphysique.

La discussion qui porte sur le concept de beau suit la récapitulation de son ouvrage à laquelle Gadamer procède à partir de la fin de la page 479 (p. 501 dans la traduction française) jusqu'à la fin de la page 480 (502 dans la traduction), récapitulation elle-même précédée de la partie où Gadamer énonce sa thèse portant sur l'être susceptible d'être compris et que nous avons longuement étudiée. Ce que

²⁷² *Ibid.*, p. 481 ; 502.

nous trouverons, dans ces derniers développements explicitement métaphysiques, c'est une confirmation de notre thèse à l'effet que l'événement herméneutique doit être compris comme une auto-présentation de l'être qui captive et en impose à la compréhension, et que la tâche herméneutique consiste dans cet esprit à laisser s'imposer l'être. C'est en effet l'idée maîtresse de la toute dernière partie de l'ouvrage que ce qui est compris captive et s'impose dans la compréhension. C'est d'ailleurs dans cette mesure que la compréhension peut être saisie comme un événement. L'arrière-plan de cette discussion est ici ce que l'on pourrait appeler la *gigantomachia* finale entre la métaphysique de la subjectivité et son projet de domination de l'étant par la pensée, et cette métaphysique de l'intégration de la pensée dans l'être dont l'archéologie est ce à quoi Gadamer consacre tous ses efforts en s'appuyant sur le concept d'appartenance. En effet, ce que Gadamer va puiser dans le concept de beau, c'est l'idée d'une valeur « en soi » qui caractérise le beau, au sens où il s'impose et captive d'emblée. Ce trait du beau le distingue de l'utile, de ce dont on se sert comme d'un moyen en vue d'une fin : « Les belles choses sont celles dont la valeur s'impose en elle-même²⁷³ » ; « “[i]mposant” (*ansehnlich*) est un terme qui, en allemand usuel aussi, exprime la grandeur²⁷⁴. » C'est ainsi que le concept de beau est étroitement lié à celui de *bon*, au sens où « il se soumet (*unterordnet*, surbordonne) tout le reste à titre de

²⁷³ *Ibid.*, p. 481 ; 503.

²⁷⁴ *Id.*

moyen utile²⁷⁵.» C'est d'emblée dans la proximité, que la métaphysique des transcendants nommera *convertibilité*, entre le beau et le bon, proximité qui demeurera jusqu'à la fin dans l'ouvrage, que Gadamer établit sa discussion du beau, de manière à faire ressortir son caractère transcendantal : « Le beau en soi se révèle, autant que le bien en soi, comme ce qui transcende tout étant²⁷⁶. » Rappelons ici que cette dernière section du livre veut mettre en lumière l'aspect universel de l'herméneutique. C'est cet aspect universel que Gadamer puise ici à même les sources grecques de la métaphysique des transcendants : c'est l'ordre, la mesure, la convenance, la proportion qui définissent le beau chez Platon et Aristote. Or cet ordre se trouve de manière exemplaire dans les mathématiques et dans le cosmos : « la conformité à la mesure, la symétrie, sont la condition décisive de toute beauté (*Schönseins*, ou « être-beau »). Comme on le voit, une telle définition du beau a un caractère ontologique universel. Ici, la nature et l'art ne s'opposent nullement²⁷⁷. » Ce sera différent dans la modernité. C'est en effet parce que le cosmos en est venu, en un « changement de cap » que Gadamer appelle un « événement métaphysique (*metaphysischer Vorgang*) »²⁷⁸, à être considéré de manière nominaliste comme une masse informe dont tout ordre proviendrait des lois de l'esprit, que le beau en viendra dans

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 482 ; 503.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 482 ; 504.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 483 ; 504.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 483 ; 505.

la foulée, selon Gadamer, à n'être considéré que comme une création de l'esprit ordonnateur. Or la conséquence en est que la nature est ainsi opposée à l'art, à l'esprit. Elle en vient du coup à ne désigner plus que l'« Autre que l'esprit » et comme tel, « n'a plus part à la dignité ontologique universelle, qui était propre au cosmos en tant qu'ordre des choses belles²⁷⁹. » Nous touchons ici le phénomène qui a conduit à la subjectivisation de l'art dans l'esthétique kantienne que critique Gadamer dans la première partie de *Vérité et méthode* ; nulle surprise, puisque la révolution copernicienne de Kant, dans l'esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, est justement la pierre angulaire qui nous a amenés à ne voir dans le cosmos qu'une masse informe en soi, dont la forme est imposée par les lois de notre esprit. Le « changement de cap » dont parle Gadamer et dont nous avons fait état plus haut, cet « événement métaphysique » qui a priorisé l'art au détriment de la nature, Gadamer le situe en esthétique au XIX^e siècle ; ses racines sont toutefois visibles au XVI^e siècle avec Kant qui a fourni au tournant moderne vers le projet d'une domination de l'étant par la pensée souveraine toutes les ressources théoriques nécessaires.

Or ce concept moderne de beau n'est d'aucune utilité, si l'on peut dire, pour Gadamer : bien plutôt, c'est sur sa critique de la conception moderne du beau, visible ici sous la forme d'une archéologie platonicienne et médiévale, que Gadamer s'appuie pour critiquer ce « changement de cap », ce tournant qui n'est autre en définitive que

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 484 ; 505.

la manifestation de cette dichotomie entre le sujet et son objet que le tournant ontologique de l'herméneutique essaie de renverser. Et ce renversement doit être considéré, à vrai dire, comme étant de nature métaphysique si l'événement auquel il s'applique était lui-même de nature métaphysique. Ce que Gadamer veut trouver dans cette archéologie du concept, nous l'avons dit, c'est l'universalité dont il jouit avant le tournant moderne vers la métaphysique de la subjectivité. Chez Platon, dit Gadamer, le beau jouit d'un privilège qui lui est propre, par rapport au bien. C'est-à-dire, de même que le bien il a un caractère « insaisissable » ; or le beau se distingue du bien « qui est absolument insaisissable, par le fait qu'il est, par contre, à saisir », au sens où il « appartient à son essence propre d'être quelque chose qui se manifeste »²⁸⁰. L'essence du beau consiste en effet à se manifester ; il est ce qui est le plus digne d'amour, il attire et captive, ce qui est de plus éclatant. Ici Gadamer assigne au beau ce qu'il appelle un « trait » de sa « structure ontologique » et dans lequel il voit, toujours à la manière de la métaphysique des transcendants qui se définissent, nous l'avons vu, par le fait qu'ils transcendent les genres de l'être, « une structure universelle de l'être même » :

Il est clair que ce qui distingue le beau du bien, c'est qu'il se présente de lui-même, qu'il s'impose immédiatement en son être. Il possède ainsi la fonction ontologique la plus importante qui soit, celle d'assurer la médiation entre l'idée et la manifestation²⁸¹.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 485 ; 506.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 485 ; 507.

b) *La compréhension comme auto-présentation de l'être, ou le vrai conçu à partir du beau et du bien*

C'est après cette archéologie du concept de beau que Gadamer est en mesure d'annoncer les conclusions de l'ouvrage, qui tiennent en deux points (d'ailleurs expressément numérotés dans l'ouvrage) :

La métaphysique du beau permet de mettre en lumière deux points surtout, qui découlent du rapport entre la manifestation du beau et l'évidence de l'intelligible : d'abord la manifestation du beau, ainsi que le mode d'être du comprendre sont de l'ordre de l'événement ; ensuite, l'expérience herméneutique, en tant qu'expérience de sens transmis, prend part à l'*immédiateté* qui, de tout temps, a distingué l'expérience du beau de même que celle de toute évidence de la vérité²⁸².

C'est le second point, donc la toute dernière conclusion du livre, qui attire ici notre attention. Gadamer affirme que le mode d'être du beau était une esquisse anticipée, dans la première partie de *Vérité et méthode*, de cette *constitution ontologique universelle* qui est le sujet de la troisième partie de l'œuvre, et qui sera rappelé ici dans le mot fameux qui nous a permis de comprendre le langage comme un transcendantal au sens médiéval : « l'être est *langue*, c'est-à-dire *autoprésentation*²⁸³ » ; c'est en effet à partir du concept de beau que sera défini le mode d'être de la vérité herméneutique.

Or c'est encore ici, dans ce moment crucial qu'est la conclusion de l'ouvrage, la métaphysique qui servira de fondement à l'analyse de Gadamer : « Ici également, nous pouvons partir de la tradition métaphysique, ce qui ne nous dispensera pas d'avoir à nous demander ce qui, en elle, demeure valable pour l'expérience

²⁸² *Ibid.*, p. 488 ; 510.

²⁸³ *Ibid.*, p. 490 ; 512.

herméneutique²⁸⁴. » Dans les tout derniers développements théoriques de *Vérité et méthode*, Gadamer revient ainsi à « la tradition métaphysique », dans le but d'y retrouver « ce qui demeure valable » : nous sommes décidément loin du Heidegger qui voulait « dépasser la métaphysique » ou encore la « laisser à elle-même », et à une distance tout aussi considérable des interprétations nominaliste ou nihiliste de la thèse de Gadamer. Il s'agit même d'un geste fort téméraire, compte tenu du fait que Gadamer avoua sentir toujours le regard de Heidegger « par-dessus son épaule »²⁸⁵. Et de quelle métaphysique s'agit-il ? Encore ici, il s'agit *spécifiquement* de la métaphysique *médiévale* des transcendants qui énonce la convertibilité des transcendants, et plus particulièrement, de la métaphysique de Thomas :

Selon la métaphysique traditionnelle, l'être-vrai de l'étant fait partie de sa détermination transcendantale et est très étroitement lié à l'être-bon (dans lequel l'être-beau se manifeste aussi). On se souvient de la déclaration de saint Thomas, selon laquelle il faut définir le beau en fonction de la connaissance, le bien en fonction du désir [...]²⁸⁶.

Selon Thomas, en effet, le transcendantal du *bien*, est dit d'abord de la chose vers laquelle tend notre appétit, puis de l'appétit par « dérivation », contrairement au

²⁸⁴ *Id.*

²⁸⁵ « [É]crire représenta pour moi et pour longtemps un véritable tourment, j'avais toujours la damnée sensation que Heidegger regardait par-dessus mon épaule ! » Gadamer, « Autoprésentation », in *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 29, cité par Jean Grondin en avant-propos de Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 5.

²⁸⁶ GW 1, p. 490-491 ; 512.

vrai, lequel est dit d'abord de l'intellect qui juge des choses, puis des choses mêmes par dérivation²⁸⁷ :

[O]n appelle bien ce à quoi tend l'appétit : ainsi l'on appelle vrai ce vers quoi tend l'intelligence. Mais il y a cette différence entre l'appétition et l'intellection ou tout autre mode de connaissance, que la connaissance se réalise par l'introduction du connu dans le sujet connaissant (*quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente*), et l'appétition au contraire suppose que le sujet s'incline et se porte vers la chose désirée. Il s'ensuit que le terme du mouvement de l'appétit, qui est le bien, se trouve dans la chose désirable : mais le terme de la connaissance, qui est le vrai, a son siège dans l'intelligence. Toutefois, de même que le bien est dans la chose sans doute, mais en raison du rapport de cette chose avec l'appétit, de telle sorte que la qualification de bien dérive de la chose appétible à l'appétit lui-même, ce qui fait appeler bon un appétit du bien : ainsi, le vrai étant dans l'intelligence selon que l'intelligence s'adapte à la chose, il y a nécessité que le caractère du vrai dérive de l'intelligence à la chose, et que la chose elle-même soit dite vraie en tant qu'elle se rapporte à l'intelligence²⁸⁸.

Or ce que cherche Gadamer ici, c'est la proximité spéculative entre le vrai et le beau. Le concept de bien sert donc en quelque sorte d'intermédiaire. Qu'est-ce que le beau ajoute au bien ? Il lui ajoute « une ordination au pouvoir de connaître »²⁸⁹ au sens où le beau est la manière dont le bien apparaît. En lisant saint Thomas en platonicien, Gadamer ajoute que la lumière du beau ne lui est pas fournie d'ailleurs : elle se manifeste d'elle-même. C'est cette idée d'auto-manifestation que Gadamer transmet ou assigne au langage ; de même que l'idée du beau et la chose belle sont indissociables, de même la langue et le sens transmis sont indissociables : « Ce n'est

²⁸⁷ Ce qui nous a valu, rappelons-le, de devoir analyser très attentivement cette déclaration pour montrer comment le fondement ontologique de la compréhension chez Thomas survit à la critique de Heidegger. Cf. *infra*, chapitre II, 4.

²⁸⁸ Thomas d'Aquin, ST, 1^a, q. 16, a. 1, tr. fr. pp. 264-265. Cf. DV, q. 1, a. 2, tr. fr. p. 67.

²⁸⁹ GW 1, p. 491 ; 512.

pas comme cas singulier de quelque chose de général que l'usage des mots met à disposition ce qui est clairement donné, il le rend présent dans cela même qui est dit, – tout comme l'idée du beau est présente dans ce qui est beau²⁹⁰. » C'est d'ailleurs pourquoi le langage lui-même passe le plus souvent inaperçu : dans une fusion réussie, il nous met en présence des choses mêmes qui se présentent d'elles-mêmes à la compréhension. Notre interprétation de l'être-langage comme « se-présenter » est encore validée ici : « il est [...] de la constitution ontologique même de la forme de briller et de se présenter ainsi²⁹¹. »

C'est cette idée-maîtresse qui trouve donc son aboutissement dans la conclusion de l'ouvrage, où ce que Gadamer appelle la « vérité herméneutique » est précisé à l'aide d'un rapprochement entre le beau et le concept de *jeu* et où nous retrouvons l'essentiel de notre analyse de l'appartenance, à savoir l'idée selon laquelle dans l'événement de la compréhension, c'est l'être qui s'impose de lui-même. Cela nous a amené à avancer que comprendre, selon Gadamer, c'est laisser s'imposer l'être, thèse qui affirme le déplacement du sujet par l'appartenance :

Il est exclus que la conduite de celui qui joue soit comprise comme conduite de la subjectivité, puisque c'est au contraire le jeu qui joue, en intégrant les joueurs et en devenant lui-même le véritable *subjectum* du mouvement du jeu [...] celui qui comprend est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a sens. C'est donc avec raison que l'on applique le même concept de jeu au phénomène herméneutique et à l'expérience du beau. Quand nous comprenons un texte, ce qui en lui a sens captive de la même manière que le beau. Il s'impose et il captive

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 493 ; 515.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 491 ; 513.

d'emblée, avant que pour ainsi dire on ne revienne à soi et que l'on puisse contrôler la prétention au sens qu'il formule à quelqu'un²⁹².

De même que le beau, le sens s'impose et captive, sur le modèle du jeu : C'est « le jeu qui joue », affirmation qui rappelle sans déplacement de sens le fameux « “jouer”, c'est toujours “être-joué” » emblématique de la première partie de l'ouvrage. Nous nous autorisons de ce que le concept de jeu revienne ici comme modèle de l'événement de la compréhension pour reformuler l'adage bien connu en disant avec Philippe Eberhard que « *comprendre, c'est être-compris* »²⁹³. Le primat de l'être sur l'activité du « sujet », être dans lequel la compréhension s'insère ou auquel le « sujet » appartient, est réaffirmé. Notre expérience langagière du monde, ne consiste pas en un jeu « libre », détaché de l'être, de la langue avec elle-même, comme nous le verrons encore dans la discussion qui suivra au chapitre IV sur la question du nominalisme. Ce jeu est mené par l'être lui-même, qui se donne à comprendre en langage et peut ainsi être compris. Gadamer s'oppose ainsi à concevoir le sens comme une « construction » ou une « création » du sujet, ou encore comme étant réduit à une auto-référence de la langue à elle-même, dans laquelle le langage serait compris comme une « barrière » qui nous couperait de l'être plutôt que comme un accès à l'être. Ceci confirme notre interprétation de l'appartenance comme d'un *laisser s'imposer l'être* ; le sujet de la compréhension, c'est l'être, comme l'affirme sans détour

²⁹² *Ibid.*, p. 494 ; 516.

²⁹³ Eberhard, *The middle Voice, op. cit.*, p. 117. Citation en français dans le texte.

et à partir de la métaphysique des transcendants la célèbre formule *l'être susceptible d'être compris est langage*²⁹⁴.

²⁹⁴ Ainsi, par exemple, si je dois rédiger une dissertation sur le sujet de la *Révolution copernicienne* de Kant, le sujet n'est pas moi (ni Kant, d'ailleurs, ni même la *Critique de la raison pure*), mais bien *l'être de la Révolution copernicienne* lui-même – donc l'être lui-même.

CHAPITRE IV

QUELLE *ADAEQUATIO* ? DE LA MÉTAPHYSIQUE NÉO- PLATONICIENNE DE L'UN OU L'APPORT DÉTERMINANT DE NICOLAS DE CUES DANS *VÉRITÉ ET MÉTHODE*, CONTRE L'INTERPRÉTATION NOMINALISTE DE RORTY

1. La question du nominalisme chez Gadamer

En réponse aux questions que nous avons soulevées – le langage est-il clos sur lui-même ? L'être se réduit-il au langage ? N'a-t-on affaire qu'à des interprétations ? Peut-on encore affirmer une concordance de nos interprétations avec les choses, ou la vérité se réduit-elle à la cohérence de nos énoncés entre eux ? – nous avons vu que, sous la conduite du maître-concept d'appartenance, la thèse essentielle de Gadamer fonde dans le langage conçu comme détermination transcendantale la possibilité d'une adéquation entre l'esprit et le monde, entre l'intellect et les choses, et que l'interprétation nihiliste d'un Vattimo, par exemple, doit être abandonnée.

Or c'est maintenant sur l'interprétation de Richard Rorty, qui est probablement, avec celle de Vattimo, l'une des plus emblématiques du courant post-

moderne en herméneutique, que nous allons nous pencher. La question du *nominalisme*, que Rorty accole à la thèse de Gadamer demeure en effet particulièrement pressante. Ainsi Rorty affirmera, dans son fameux article « *Being that can be understood is language* », que la thèse de Gadamer « comprend à la fois ce qui était vrai dans le nominalisme et ce qui était vrai dans l'idéalisme »²⁹⁵, ou, à l'inverse, que « le nominalisme se résume dans la doctrine de Gadamer selon laquelle seul le langage peut être compris »²⁹⁶, au sens où le nominaliste « insistera sur le fait que le succès prédictif et explicatif d'un vocabulaire corpusculaire ne nous dit rien de son statut ontologique, voire que l'idée même de "statut ontologique" devrait être abandonnée. »²⁹⁷ Nous avons vu que *l'inverse* était vrai pour Gadamer : c'est l'être qui est compris, dont la compréhension est médiatisée dans le langage au point où l'on peut affirmer que le langage est langage de l'être. Gadamer *insiste* donc plutôt explicitement à chaque moment de son analyse, sur le statut ontologique du langage. Une difficulté demeure, cependant, soit que le nominalisme comme tel, c'est-à-dire, comme thèse philosophique sur l'être, apparaît très peu dans son maître-ouvrage. Y aurait-il une position claire de la part de l'auteur à ce sujet, qui nous permette de trancher l'ambiguïté de cette question ? Nous croyons que c'est le cas si l'on prend en

²⁹⁵ « "Being that can be understood is language" ("Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache"). That claim encapsulates, I shall argue, both what was true in nominalism and what was true in idealism. » Richard Rorty, « Being that can be understood is language », *op. cit.*

²⁹⁶ « [N]ominalism can best be summarised in Gadamer's doctrine that only language can be understood [...] » *Id.*

²⁹⁷ « Will insist that the predictive and explanatory success of a corpuscularian vocabulary has no bearing on its ontological status, and that the very idea of "ontological status" should be dropped. » *Id.*

considération d'autres lieux textuels que ceux qui sont habituellement fréquentés à ce sujet. C'est que, chez les commentateurs, le point de départ de cette discussion est, de manière à peu près universelle, la célèbre formule que nous avons étudiée et qui est le plus souvent comprise comme la thèse centrale de l'ouvrage, et dont l'interprétation donne lieu à des positions contradictoires : d'un côté, en effet, nous trouvons les interprétations *nominaliste*, *relativiste*, voire *nihiliste*, comme celle de Rorty²⁹⁸ ou de Vattimo et de l'autre, des interprétations *réaliste*, *anti-relativiste*, ou *métaphysique*²⁹⁹. Si nous avons déjà pris position à ce sujet en faveur d'une interprétation métaphysique forte, en élucidant le sens de la thèse de Gadamer à la lumière de la doctrine médiévale des *transcendants*, nous souhaitons ici poursuivre notre enquête, en précisant cette fois le conflit autour de la *querelle des universaux*, emblématique du Moyen âge et opposant ce que l'on a coutume d'appeler les doctrines réaliste, conceptualiste et nominaliste. C'est que les discussions de la thèse de Gadamer, assez curieusement, ne prennent jamais en compte les occurrences textuelles des

²⁹⁸ « [L]e relativisme ambiant [...] veut nier, avec Nietzsche ou Rorty, toute vérité objective [...] » Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, Coll. La nuit surveillée, 1999, p. 132.

²⁹⁹ Pascal Michon et B. R. Wachterhauser interprètent la thèse de Gadamer comme un réalisme. Cf. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*. Paris, Vrin, 2000, p. 112 ; B. R. Wachterhauser, « Gadamer's Realism: The "Belongingness" of Word and Reality », in B. R. Wachterhauser (dir.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1994 ; Stanley Rosen veut montrer que l'herméneutique se comprend mal comme un perspectivisme : « My discussion of Gadamer's doctrine of *Horizontverschmelzung* is intended to preserve it from the deleterious interpretations inspired by an indiscriminate celebration of Nietzschean perspectivism. » Stanley Rosen, « *Horizontverschmelzung* », in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. L. E. Hahn, Chicago-Lasalle, IL., Open Court Publishing, The Library of living Philosophers, 1997, p. 218 ; enfin, Jean Grondin lit la thèse de Gadamer, à l'instar de Heidegger, comme une thèse métaphysique. Cf. « *Nibilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics ?* », in J. Malpas and S. Zabala (dir.), *Consequences of Hermeneutics*, Evanston, IL. : Northwestern University Press, 2010, pp. 190-201.

expressions « nominaliste » ou « nominalisme » dans l'ouvrage. C'est pourquoi nous souhaiterions ici déplacer le débat autour de *Vérité et méthode* de son lieu textuel habituel, vers l'une des (rares) occurrences où une référence aux thèses nominalistes est explicite dans l'ouvrage.

Le débat se cristallise en effet à peu près toujours dans la troisième section de la troisième partie de l'ouvrage, laquelle porte, c'est bien connu, sur le langage. C'est dans cette troisième section, intitulée « La langue, horizon d'une ontologie herméneutique » que l'on retrouve l'ontologie de Gadamer à proprement parler, et sa fameuse thèse sur l'être. Or la seconde section de cette même partie a pour fonction de nous amener sur le terrain de cette ontologie, si l'on peut dire. C'est là que Gadamer développe sa thèse « heideggérienne » (peut-être trop forte) sur ce qu'il appelle l'« oubli du langage » dans la philosophie, qu'il fait remonter à Platon, oubli qui aurait cependant connu une magistrale exception chez les médiévaux chrétiens auxquels il emprunte la notion de *verbe intérieur*³⁰⁰. Ce qui nous intéresse ici, c'est la dernière division (C) de cette section, qui examine la relation entre « langue et conceptualisation » (*Sprache und Begriffsbildung*). Gadamer y développe une relation intime entre le mot et le concept, relation qui aurait été occultée selon lui dans toute la tradition philosophique hormis chez les médiévaux. Or Claude Panaccio défend

³⁰⁰ À ce sujet, cf. Jean Grondin, « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », in *Revue internationale de philosophie* 3/2000, n. 213, pp. 469-485. Gadamer dit : « les phénomènes de la langue sont davantage mis en valeur dans la version scolastique de la métaphysique grecque qu'ils ne l'étaient chez les Grecs eux-mêmes. » GW 1, p. 425-426 ; 445.

l'idée, relativisant peut-être celle de Gadamer, que cette thèse est surtout soutenue, dans la philosophie médiévale, précisément par ce que l'on a appelé « le nominalisme »³⁰¹. Cette relation n'est en tout cas certes pas arbitraire puisque, comme il fallait presque s'y attendre, *c'est précisément dans cette seule section de l'œuvre que Gadamer discute de la doctrine nominaliste pour elle-même.*

Il n'y a en effet que six occurrences des termes « nominalisme » ou « nominaliste » dans la totalité de l'ouvrage, dont les quatre premières se trouvent dans la première partie du livre, portant sur l'art. Gadamer y critique (1 et 2) ce qu'il appelle la « conception nominaliste de la réalité », le « préjugé nominaliste » auquel *Kant* « souscrit sans réserves » et dont il dit qu'il aurait causé « l'embarras ontologique [...] dans lequel se trouve l'esthétique du XIX^e siècle »³⁰² ; il défend de plus l'idée (3) que le « nominalisme de la science moderne », dont *Kant* (encore ici) aurait « tiré toutes les conséquences », mène à l'« agnosticisme dans le domaine de l'art »³⁰³ ; et enfin, (4) il met en question la « conception nominaliste de l'être » qui aurait rompu la dialectique entre *modèle* et *image* pour « notre sens linguistique »³⁰⁴,

³⁰¹ Il affirme, au sujet de la relation entre la pensée et le mot, que « [Occam] prend plus au sérieux que n'importe quel autre penseur médiéval avant lui l'idée que la pensée se tisse en un discours mental, une « *oratio mentalis* », à laquelle il applique systématiquement le vocabulaire de la sémantique terministe (« *significatio* », « *suppositio* », « *connotatio* », etc.) qui était en usage depuis le XII^e siècle pour l'analyse logique du discours oral ou écrit. » Panaccio, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », in *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1/1992, p. 61.

³⁰² GW 1, p. 90 ; 101.

³⁰³ *Ibid.*, p. 121 ; 133.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 147 ; 160, note 252.

dialectique que Gadamer essaie de préserver³⁰⁵. Il apparaît clairement ici que les termes « nominaliste », « nominalisme » connotent une position dont Kant apparaît ici comme le plus grand héritier ou comme la conséquence et dont Gadamer entend se démarquer³⁰⁶. Nous y reviendrons. Ce sera différent dans le cas des deux dernières occurrences.

Celles-ci se trouvent, après un saut de trois cents pages, à la toute fin de la section mentionnée plus haut, « langue et conceptualisation » qui précède immédiatement la partie de l'œuvre dans laquelle Gadamer développe plus systématiquement son ontologie. Il y est question de la période historique caractérisée par Gadamer comme celle de la « dissolution de la logique classique de l'essence par le nominalisme »³⁰⁷ et de la « révolution nominaliste »³⁰⁸ qui aurait pénétré, dans une certaine mesure, la pensée de *Nicolas de Cues*, pensée à laquelle Gadamer consacre plusieurs pages. On note une différence marquée d'avec les autres occurrences : on y trouve en effet une mention explicite du nominalisme, dans ce qui apparaît comme une *contribution positive*, un *apport* à l'herméneutique de Gadamer. Ces dernières occurrences apparaissent donc dans le contexte d'une discussion spécifique et soutenue d'un auteur médiéval – l'un des trois seuls, avec Augustin (dans l'infime

³⁰⁵ Notamment, fait remarquable, en ayant recours à la pensée de Nicolas de Cues, qui sera discutée ici. Cf. *ibid.*, p. 146 ; 159, note 250.

³⁰⁶ On se souvient que Gadamer oppose une fameuse *Critique de l'abstraction de la conscience esthétique* à la « *subjectivation* » de l'esthétique par la critique kantienne.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 439 ; 459.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 442 ; 462.

mesure où l'on peut dire qu'il s'agit d'un penseur médiéval) et Thomas d'Aquin, à être nommés dans l'ouvrage – qu'on trouve aux pp. 438 à 442 du 1^{er} tome des *Gesammelte Werke*³⁰⁹. Il est permis de dire que ce n'est *que* dans cette section de *Vérité et méthode* que « la » position nominaliste est discutée pour elle-même explicitement. Encore faut-il préciser qu'il ne s'agit absolument pas ici d'une discussion méthodique et exhaustive : Gadamer y fait allusion à des *éléments* « nominalistes » chez un auteur dont il est loin d'être certain qu'il ait lui-même embrassé sans réserves le nominalisme. Il faudra par surcroît déterminer de « quel » nominalisme il est question ici.

On voit immédiatement l'importance de cette discussion, dans le cadre du débat qui nous intéresse. Ce passage portant sur Nicolas de Cues se trouve en effet dans les tout derniers préparatifs qui mèneront à la section la plus systématique de *Vérité et méthode*. Ce que Gadamer retirera du nominalisme – terme qui demeurera de toute évidence à préciser – influencera nécessairement son ontologie.

Il est connu que l'ontologie de Gadamer cherche à fonder dans le langage la condition de possibilité de l'adéquation entre la compréhension et les choses, donc à trouver un fondement à cette relation qui n'ait pas besoin de recourir à une onto-théologie. Gadamer défend l'idée, en effet, que le concept n'est jamais réellement

³⁰⁹ Pages 458 à 462 dans la traduction française.

séparé du langage, mais aussi l'idée, plus difficile, que le langage est de plus celui *des choses elles-mêmes*³¹⁰ :

La compréhension est toujours celle des choses mêmes, qui viennent au langage : Cette compréhension de quelque chose se produit nécessairement sous forme langagière et non pas au sens où une compréhension s'exprimerait aussi après coup en paroles ; au contraire : qu'il s'agisse de textes ou d'interlocuteurs, qui confrontent quelqu'un avec quelque chose, la compréhension se réalise en venue de la chose même au langage³¹¹.

Nous aimerions montrer ici qu'il est permis de dire que Gadamer cherche d'abord, dans sa discussion du nominalisme médiéval à partir de la pensée de Nicolas de Cues, à sauvegarder la relation intime entre le mot et le concept, relation qui existe selon lui au début de la philosophie grecque et à la fin de la période médiévale³¹². Il cherche aussi, et peut-être surtout, à penser *leur rapport essentiel à la chose*, ainsi que la relation entre multiplicité des langues et unité de l'esprit, *de manière à éloigner* l'herméneutique des conséquences relativiste, nominaliste (disons, au sens moderne) ou nihiliste, conséquences que certains de ses interprètes voudront cependant défendre. Sa discussion du nominalisme tient à la fois de l'emprunt fécond et de la

³¹⁰ Cf. « La nature de la "res" et le langage des choses », *op. cit.*. Nous devons à David Piché d'avoir attiré notre attention sur le fait qu'une telle idée serait à ranger parmi les confusions conceptuelles dans la perspective du principal représentant du nominalisme médiéval, Occam, dont l'un des principes logiques de base est la distinction nette entre le signe langagier, d'une part, et la chose (ou les choses) qu'il désigne, d'autre part. Il s'agit, en revanche, d'une idée proche de celle qu'on peut trouver dans une certaine tradition augustinienne, où l'on rencontre ce que l'on pourrait appeler une « sémiotique des choses créées ».

³¹¹ GW 1, p. 384 ; 402.

³¹² « Au terme de la discussion médiévale sur les universaux, tout comme au commencement de la discussion sur la théorie de l'analogie dans l'académie platonicienne, la pensée conçoit une réelle proximité entre mot et concept. » GW 1, p. 442 ; 462.

distanciation, au sens où celle-ci montrera 1/ qu'il s'inspire d'une doctrine certainement marquée par le nominalisme, mais il s'agit alors d'*un certain nominalisme*, « médiéval »³¹³, mais 2/ que ces éléments s'opposent au nominalisme « moderne » et à ses conséquences relativistes, donc notamment à l'interprétation que défendra, entre autres, Richard Rorty. Il apparaîtra impossible d'en conclure que Gadamer est lui-même nominaliste au sens moderne, tout en admettant une certaine influence du nominalisme classique. Cela nous permettra de lever l'ambiguïté de cette question. La thèse que nous défendrons ici est donc celle de la *fécondité d'un nominalisme médiéval non relativiste pour la thèse de Gadamer*. Nous procéderons d'abord en exposant les principaux thèmes de la pensée du Cusain qui intéressent Gadamer, ainsi que son propre commentaire de ceux-ci, pour ensuite examiner comment il est possible d'en arriver à une conclusion éclairante quant au nominalisme présumé de son herméneutique³¹⁴. Or ce faisant, nous comptons faire plus que de signifier une fin de non-recevoir à l'interprétation nominaliste de la pensée de Gadamer, car nous aimerions surtout

³¹³ Qui avait alors, notamment, encore tout d'un essentialisme, au sens où il cherchait à atteindre l'essence des choses mêmes.

³¹⁴ La source principale de l'investigation de Gadamer est l'*Idiota de Mente* (1450), rédigé par le Cusain quelque dix ans après son maître-ouvrage, *De docta ignorantia*, auquel Gadamer emprunte aussi. Nous suivons ici surtout la traduction française récente de Hervé Pasqua (*Dialogues de l'idiot*, Paris, PUF, 2011), qui contient aussi la version latine des *Opera omnia, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, ad codicum fidem edita*, vol. V, Hambourg/Leipzig, Felix Meiner, 1983, mais encore celle de M. De Gandillac (*Oeuvres choisies*, Paris, Aubier, 1942) ainsi que les traductions anglaise de J. Hopkins (*Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, 2 Vols., Minneapolis/Minnesota, The Arthur J. Banning Press, 2001) et allemande de D. et W. Dupré (*Nikolaus von Kues Philosophisch-theologische Schriften*, Vienne, Verlag Herder, 1989) disponibles sur le *Cusanus-Portal* de l'*Institut für Cusanus-Forschung*. En ligne. URL : <<http://www.cusanus-portal.de>>. Consulté le 04/11/2014.

préciser le contenu de cette adéquation que Gadamer entend transposer à l'herméneutique. Nous serons ici guidés par l'importante question de savoir *de quel genre d'adéquation il s'agit au juste* ? Parlons-nous d'un rapport univoque d'égalité ? Mais comment un tel rapport univoque serait-il pensable, vu la diversité des manifestations langagières ? Est-il même possible de transposer à « l'âge herméneutique de la raison »³¹⁵ l'ancienne dialectique de l'un et du multiple ? Comment penser l'unité dans la diversité, l'universalité dans la pluralité ? En définitive, quel genre de rapport aux choses doit-on penser, alors que Gadamer préfère parler d'un *langage* des choses plutôt que de la *nature* des choses ?

³¹⁵ Selon le titre de l'ouvrage de Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

2. L'apport déterminant de Nicolas de Cues

a) *La question de l'arbitraire de la dénomination*

Richard Rorty définit le nominalisme, qu'il attribue à Gadamer, comme suit :

Je définirai le « nominalisme » comme l'affirmation que toutes les essences sont nominales et toutes les nécessités *de dicto*. Ceci signifie qu'aucune description d'un objet ne révèle plus qu'une autre la nature de cet objet. Les nominalistes pensent que la métaphore platonicienne du découpage de la nature à ses articulations devrait être abandonnée une fois pour toutes³¹⁶.

Dans le texte de Nicolas de Cues que Gadamer a sous les yeux, l'*Idiota de mente*, dont nous suivrons de près le commentaire ici, on retrouve, de manière surprenante, qui sert magistralement notre propos, *la même thèse* dans la discussion entre l'*idiot* – représentant la pensée du Cusain – et le *philosophe*³¹⁷ : « [Philosophe :] [...] d'après ce que tu sembles dire, les noms sont moins appropriés [*minus propria*] parce que tu penses qu'ils ont été institués arbitrairement, selon que cela est venu à l'esprit de celui qui les a imposés à partir d'une détermination de la raison. »³¹⁸ Maurice de Gandillac interprète aussi la position du philosophe comme une « [i]nterprétation nominaliste[,] que le profane [l'*idiot* de la traduction de Pasqua] va

³¹⁶ « Let me define "nominalism" as the claim that all essences are nominal and all necessities *de dicto*. This amounts to saying that no description of an object is more true to the nature of that object than any other. Nominalists think that Plato's metaphor of cutting nature at the joints should be abandoned once and for all. » Richard Rorty, *op. cit.*

³¹⁷ L'*idiot* personifie la « docte ignorance » et l'ironie socratique. Cf. l'introduction d'Hervé Pasqua à Nicolas de Cues, *Dialogues de l'idiot*, *op. cit.*, pp. 8-9.

³¹⁸ IM, II, 65 ; tr. fr. p. 109.

tout aussitôt dépasser »³¹⁹. Il est certes permis de se demander ce qu'il faut entendre par « nominalisme » ici, c'est-à-dire si le nominaliste en reste nécessairement à l'arbitraire de la dénomination. Mais l'idée maîtresse dans les deux thèses, qui est celle d'une rupture entre la *description* et la *nature* de la chose décrite est certes ce que Rorty prétend trouver chez Gadamer. Ce nominalisme, en affirmant la rupture entre le discours et les choses, soutiendrait alors l'arbitraire et le relativisme des descriptions des choses.

b) *L'imprécision du vocabulaire nous coupe-t-elle de l'essence des choses ?*

La thèse de l'« idiot » qui a donné lieu à une telle interprétation nominaliste, chez le personnage du « philosophe », est une thèse sur « l'impuissance du langage », reliée à sa vision de l'esprit. Selon Nicolas, la pensée consiste en la *mesure*, c'est-à-dire qu'elle admet des variations plus ou moins grandes dans sa description des choses. L'essence même de la chose n'est jamais atteinte parfaitement. C'est pourquoi il affirme que « de même [...] que la raison humaine n'atteint pas la quiddité des œuvres de Dieu, de même aucun nom ne le peut. »³²⁰ Ce qu'il défend ici, c'est l'inexactitude

³¹⁹ Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, tr. fr. Maurice de Gandillac, 1942, note 62, p. 253.

³²⁰ IM, II, 58 ; tr. fr. p. 109.

du langage, dans son *vouloir-dire* les choses : « la propriété des noms étant susceptible de plus et de moins, le nom précis est inconnaissable. »³²¹ Gadamer commente :

Chez l'homme, il en va de la langue comme de la connaissance, qui est « inexacte » par essence, c'est-à-dire admet le plus et le moins. Ce qui a son expression propre (*propria vocabula*) dans une langue trouve dans une autre une expression plus barbare ou lointaine (*magis barbara et remotiora vocabula*). Il y a donc des expressions plus ou moins propres (*propria vocabula*)³²².

c) *La signification ontologique de l'« arbitraire » de la dénomination*

Mais doit-on conclure, de l'imprécision de notre vocabulaire, à une rupture entre le discours et les choses ? Le Cusain, sous les traits de l'idiot, répond à cette thèse : « [Idiot :] Je veux que tu me comprennes avec plus de profondeur. Car, même si je reconnais que tout nom est uni à la chose dès que la forme advient à la matière et qu'il est vrai que *c'est la forme qui entraîne* [*adducere* ; De Gandillac dit : *détermine*] *le nom*, de sorte que les noms ne sont pas à partir du moment où ils sont imposés, mais sont de toute éternité et que nous sommes libres de les imposer, je pense cependant que le nom imposé ne peut que *convenir* [*congruum*], bien qu'il ne soit pas précis. »³²³ Il y a ainsi un réalisme épistémologique chez le Cusain. Le cœur de l'explication consiste donc en

³²¹ *Id.* Marie-Andrée Ricard, dans son article portant sur le *verbe intérieur*, rapporte que Jean Grondin a « interprété le verbe [intérieur] comme un *vouloir-dire*, derrière et non dans le langage, qui ne parvient jamais parfaitement à se dire dans le langage proféré et qui justifie du coup la tâche universelle du comprendre. » » Marie-Andrée Ricard, « Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », in *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (juin 2001) : 251-260, p. 252. Si la notion de verbe intérieur n'est pas explicite dans le deuxième chapitre de *l'Idiota de mente*, ceci nous semble rendre très exactement la pensée du Cusain. Rappelons que la notion de verbe intérieur est cruciale dans cette section de *Vérité et méthode* qui précède la discussion avec le Cusain et que Gadamer retrouve à partir d'Augustin et de Thomas d'Aquin.

³²² GW 1, p. 441 ; 461.

³²³ IM, II, 59 ; tr. fr. p. 109. Nous soulignons.

la relation entre, d'une part, l'ordre de la dénomination et du discours, et d'autre part l'ordre ontologique du rapport aux choses :

Toutes les dénominations de fait sont en un sens arbitraires, et pourtant elles ont un rapport nécessaire à l'expression naturelle (*nomen naturale*) qui correspond [allemand *entspricht*, « correspond » – il ne s'agit pas ici d'une relation d'identité, comme le montre la prochaine phrase] à la chose même (*forma*). Chaque expression *touche juste* (*congruum*), mais toute expression n'est pas précise (*precisum*)³²⁴.

d) *Analogie entre art divin et art humain : de l'un au multiple*

C'est en se servant d'une analogie d'inspiration néo-platonicienne que Nicolas explique sa pensée. Tout art humain est fini, et le fini se mesure par l'infini ; tout art fini dépend par conséquent d'un art infini qui en est la mesure. Nicolas pose en effet comme principe « que tous les arts humains sont des images de l'art divin et infini. »³²⁵ De même, toute production humaine est un reflet de la perfection (inatteignable) de l'art qui l'a produite. Ainsi, la forme de la cuiller, selon l'exemple du Cusain (l'idiot étant un fabricant de cuillers), se réfléchit dans toutes les cuillers, mais jamais de façon absolument précise. Et lorsque le bois reçoit la forme de la cuiller, on lui donne le nom de « cuiller ». L'imposition de ce nom, cependant, reste arbitraire, en ce sens qu'on pourrait lui en donner un autre. Mais l'arbitraire de la dénomination ne signifie pas que le nom pourrait représenter n'importe quoi : « quoique arbitraire, le nom n'est pas autre et complètement différent du nom naturel uni à la forme, lequel, après l'avènement de la forme, resplendit [*reluceit*] dans tous les noms divers que toutes les

³²⁴ GW 1, p. 441 ; 461. Nous soulignons.

³²⁵ IM, II, 59 ; tr. fr. p. 109.

nations ont imposés diversement »³²⁶, bien que, de même que l'image sensible d'où il est tiré, le nom n'accède jamais complètement à la précision de la forme, qui n'est « accessible dans sa nature à aucun sens »³²⁷. Gadamer voit une confirmation du rapport intime entre mot imposé et mot naturel dans la concordance frappante entre les langues elles-mêmes, concordance tributaire de leur concordance avec les choses visées :

En tant que déploiement de l'unité de l'esprit, les concepts incarnés en mots conservent toutefois leur rapport [*Bezug* ; référence, renvoi] à un mot naturel (*vocabulum naturale*) qui se réfléchit (*reliet*) en eux tous, si arbitraire que soit toute dénomination prise à part (*impositio nominis fit ad beneplacitum*). On peut se demander de quel rapport et de quel mot naturel il s'agit. Mais le fait que les différents mots d'une langue possèdent une ultime concordance [*Übereinstimmung* ; accord] avec ceux de chacune des autres langues, dans la mesure où toutes les langues sont des déploiements de la seule unité de l'esprit, ce fait a en bonne méthode un sens qui est juste³²⁸.

Gadamer parle ici d'un « rapport » entre le concept « incarné en mot » et le mot naturel. Or chez le Cusain, l'union « entre » le mot imposé et le mot naturel semble encore plus forte que ce que Gadamer laisse entendre. Le passage que nous avons cité concernant l'arbitraire apparent de l'imposition des noms (« quoique arbitraire, le nom n'est pas autre et complètement différent du nom naturel uni à la forme ») rend le latin « *Sic etsi ad beneplacitum, tamen non aliud [pas autre] et penitus diversum [(pas) complètement différent] a naturali nomine formae unito [...]* »³²⁹. Le nom

³²⁶ *Ibid.*, II, 64 ; tr. fr. pp. 114-115.

³²⁷ *Ibid.*, II, 63 ; tr. fr. p. 113.

³²⁸ GW 1, p. 441 ; 461.

³²⁹ IM, II, 64 ; tr. fr. p. 112. Nous soulignons.

naturel, qui correspond (au sens de « rapport ») à la forme, et le nom imposé sont en quelque sorte *une seule et même chose*. C'est ainsi que Hopkins traduit : « *although [the imposition is made] at will, nonetheless [the imposed name] is not other than* [« pas autre (chose) que » ; Hopkins souligne], *and not wholly different from* [pas complètement différent de...], *the natural name that is united to the form.* »³³⁰ Gandillac traduit pour sa part en y voyant un rapport moins intime : « Arbitraire ne signifie pas ici que le nom soit étranger et complètement extrinsèque au nom naturel qui est lié à la forme »³³¹, et Dupré est en allemand très près de Gandillac : « *Obwohl die Einsetzung des Namens nach Gutdünken vollzogen wird, ist dieser doch nicht gänzlich anderes und verschieden* [pas tout à fait autre (différent) et distinct] *von dem natürlichen Namen, welcher mit der Form vereint ist.* »³³² Mais il semble que l'on doive privilégier ici l'idée, la plus radicale peut-être, selon laquelle le mot imposé et le mot naturel ne sont pas différents, idée que Nicolas veut cependant concilier avec la diversité langagière en suggérant que ce mot naturel « unique » s'incarne (il dit « resplendit », « se reflète », « *relucaet* ») dans la multiplicité des langues en différents mots, ce que laisse aussi entendre l'ouverture du *non [...]* *penitus diversum*, contre une interprétation qui assimilerait complètement langage et concept. Nous soulignons cette idée, d'abord parce que Gadamer lui-même commente le texte en affirmant de prime abord un « rapport » alors que le Cusain

³³⁰ *Ibid.*, II, 64. Traduction anglaise citée ici de J. Hopkins. En ligne. URL : <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=28&ln=hopkins&hopkins_pg=539>. Consulté le 04/11/2014.

³³¹ Nicolas de Cues, *Œuvres choisies, op. cit.*, p. 256.

³³² IM, II, 64. Traduction allemande citée ici de Dupré, disponible sur le site du *Cusanus-Portal*. En ligne. URL : <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=28&ln=dupre&dupre_fw=64>. Consulté le 04/11/2014. Nous soulignons.

semble plutôt parler d'une certaine *unité* – Gadamer emploiera plus loin l'image du prisme dans lequel l'unique vérité se réfléchit dans la multiplicité – entre mot naturel et mot imposé, mais surtout parce que Gadamer cherche précisément, nous le rappelons, à penser l'unité – ou, plus justement peut-être, la proximité – entre langue et conceptualisation³³³. Nous voulons dire qu'il aurait pu lire le texte de Nicolas d'une manière qui favorise de manière encore plus significative sa propre thèse. En tout état de cause, ce que Gadamer cherche à montrer, c'est l'enracinement ontologique du réalisme épistémologique du Cusain, contre la réduction de la signification à l'arbitraire de la dénomination :

Pour [le Cusain], le mot n'est pas une réalité autre que l'esprit, il n'en est pas une manifestation amoindrie ou affaiblie. Savoir qui fait la supériorité du philosophe chrétien sur les platoniciens. Ainsi, la multiplicité dans laquelle se déploie l'esprit humain n'est pas simple trahison de la véritable unité, ni perte de sa patrie. Il fallait que la finitude de l'esprit humain, tout en restant étroitement référée à l'unité infinie de l'être absolu, trouve ici au contraire sa légitimation positive³³⁴.

e) *L'influence du nominalisme sur Nicolas*

Or si la donation de nom révèle en quelque sorte le mot naturel attaché à la forme, elle n'en est pas moins une opération du pouvoir créateur (*vis creativa*) de la raison, qui concerne d'abord les choses qui sont objet des sens, même si la forme n'est pas ce que perçoivent les sens. C'est pourquoi les universaux (genre et espèce)

³³³ Nous sommes ici très près de l'ontologie de l'œuvre d'art chez Gadamer ; c'est dans la représentation que l'œuvre existe, que son essence est manifestée. Elle n'existe pas ailleurs, ce qui ne vient absolument pas réduire l'œuvre à la multiplicité de ses représentations, car c'est toujours la dimension universelle de l'œuvre qui est représentée.

³³⁴ GW 1, p. 439 ; 459.

sont des êtres de raison, que l'esprit construit par conjecture et opinion à partir du sensible :

Puisque la forme dans sa vérité [*in sua veritate*] ne se trouve pas dans ces choses dont s'occupe la raison, celle-ci se soumet à la conjecture et à l'opinion. [65] Dès lors, les genres et les espèces, en tant qu'ils se rangent sous un nom [*ut sub vocabulo cadunt*], sont des êtres de raison que la raison se construit à partir de la concordance et de la différence entre les choses sensibles³³⁵.

Pour le nominaliste, l'universel n'est pas fondé dans les choses, toujours singulières, « [l]'espèce « homme », par exemple, n'est rien d'extramental ; c'est un concept général, en d'autres mots une connaissance abstraite »³³⁶. De Gandillac commente le Cusain : « Ces formules pourraient passer pour nominalistes s'il n'y était fait mention d'un travail positif de la puissance rationnelle. Il ne s'agit ni de copier l'absolu, ni de laisser passivement agir les phénomènes, mais bien de reconstruire conjecturalement une réalité en soi insaisissable. »³³⁷ Il est permis, évidemment, de se demander ici si le nominalisme, quel qu'il soit, exclut ce que Gandillac appelle un « travail positif de la puissance rationnelle ». Or il est vrai que le Cusain ne nie pas, mais affirme plutôt explicitement, qu'une forme naturelle appartient aux réalités sensibles, affirmation qu'il lit cependant en regard de la formule classique d'Aristote, à l'effet que rien n'est dans la raison qui n'ait d'abord été dans les sens³³⁸. Cette forme

³³⁵ IM, II, 64-65 ; p. 115.

³³⁶ Claude Panaccio, *op. cit.*, p. 71.

³³⁷ Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, pp. 256-257, note 67.

³³⁸ Cf. *De anima*, III, 8, 432 a.

est donc pour nous imprécise, bien que la raison soit néanmoins « poussée » (Hopkins dit : « *moved* ») à donner certains noms à certaines choses et d'autres noms à d'autres choses : elle conjecture la réalité, sans y avoir un accès direct. Les universaux, genre et espèce notamment, en tant qu'êtres de raison, sont donc « par nature postérieurs aux choses sensibles dont ils sont les ressemblances »³³⁹, et ne subsistent pas si la réalité sensible qu'ils désignent est détruite. Dans les termes de l'argument classique de la suppression³⁴⁰, donc, l'espèce « humanité » n'existe plus si tous les humains sont détruits. Pour Gadamer, ceci connote bel et bien une influence nominaliste :

Une telle théorie du langage présuppose que les choses (*forma*), auxquelles les mots sont assignés, n'appartiennent pas non plus à un ordre préétabli de paradigmes, dont la connaissance humaine s'approcherait de plus en plus, mais que cet ordre procède seulement, par distinction et rassemblement, des données des choses. Dans cette mesure la révolution nominaliste a pénétré dans la pensée du Cusain³⁴¹.

Détections-nous cependant ici une contradiction chez le Cusain ? Rappelons que, à l'interprétation nominaliste du Philosophe, l'« idiot » qui représente la pensée de Nicolas répond que « tout nom est uni à la chose dès que la forme advient à la matière et qu'il est vrai que c'est la forme qui entraîne le nom, de sorte que les noms ne sont pas à partir du moment où ils sont imposés mais sont de toute éternité et que nous sommes libres de les imposer. »³⁴²

³³⁹ IM, II, 65 ; p. 115.

³⁴⁰ Dont l'utilisation remonte à Alexandre d'Aphrodise, et qui sert surtout à déterminer les rapports d'antériorité ou de postériorité d'une notion sur une autre, selon les doctrines.

³⁴¹ GW 1, p. 441 ; 462.

³⁴² IM, II, 59 ; p. 109.

Assurément, le mot ne peut être sous le même rapport éternel et destructible. C'est que Nicolas considère ici les universaux (genre et espèce) uniquement d'un *certain* point de vue, soit « en tant qu'ils se rangent sous un nom [*ut sub vocabulo cadum!*] » ; il ne veut cependant pas les *réduire* à des êtres de raison, bien qu'ils se manifestent dans les noms qui eux, sont des êtres de raison, comme le reste du texte va le clarifier, où Nicolas va en effet s'employer à rappeler les doctrines des écoles *péripatéticienne* et *académicienne* et à dépasser leurs oppositions. Ceci sera du reste évident dans le commentaire de Gadamer.

f) Le dépassement du nominalisme

I. L'ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE, OU LE POINT DE VUE LOGICO-ÉPISTÉMOLOGIQUE

Pour ce faire, Nicolas évoque premièrement l'école péripatéticienne : « quiconque donc pense que rien ne peut tomber dans l'intellect qui ne tombe dans la raison, pense aussi que rien ne peut être dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans le sens. Il doit nécessairement dire que la chose n'est rien si elle ne se range sous un nom et s'appliquer, dans toute recherche, à approfondir le sens des noms »³⁴³. On trouve certes ici certains éléments du programme de la philosophie analytique contemporaine, qui se réclame souvent volontiers d'un certain nominalisme (mais

³⁴³ *Ibid.*, II, 65 ; p. 115.

peut-être moins celui d'Aristote). On serait tenté ici d'assimiler ces conséquences à la pensée du Cusain. Or il est évident, et il le rappelle, que quiconque soutient cette doctrine rejette la théorie platonicienne des formes préexistantes et ne considère les formes qu'en tant qu'êtres de raison, abstraites du sensible. Nicolas dit en effet du mot déterminé par la forme qu'il « existe éternellement ». Son aristotélisme renvoie ainsi à un arrière-plan platonicien.

II. LA THÉORIE DES FORMES PRÉEXISTANTES, OU LE POINT DE VUE ONTO- THÉOLOGIQUE

Nicolas considère aussi, en effet, la théorie des formes comme modèles préexistants en évoquant ceux qui « disent que les exemplaires précèdent par nature les choses sensibles, comme la vérité précède l'image. » Ceux-ci établissent que « par ordre de nature, il y a l'humanité en soi et par soi, c'est-à-dire sans matière préexistante ; puis il y a l'homme en vertu de l'humanité et ce qui en lui se range sous ce nom ; enfin, il y a l'espèce dans la raison »³⁴⁴. On reconnaît là la théorie assez classique des formes de l'école platonicienne. Ce qui amène le Cusain à une distinction majeure pour comprendre sa pensée, soit la distinction de l'universel « humanité » prise en tant qu' « espèce » et en tant que « principe » (la forme « dans sa vérité » [*in sua veritate*]). En considérant toujours l'argument de la suppression, le

³⁴⁴ *Ibid.*, II, 65-66, pp. 115-117.

Cusain soutient encore ici que l'humanité, prise en tant qu'espèce et donc être de raison abstrait du sensible, disparaîtrait si la totalité des hommes disparaissait aussi. Mais il ajoute que « l'humanité ne cesse pas d'être pour autant l'humanité par laquelle les hommes ont été, laquelle humanité ne se range pas sous le nom d'espèce dans la mesure où les noms sont imposés par une détermination de la raison, mais *elle est la vérité de cette espèce qui se range sous un nom*. C'est pourquoi, l'image détruite, la vérité en soi demeure. »³⁴⁵ Il y a ici antériorité de l'essence éternelle comme principe sur l'image – le mot. La forme en tant que principe, qui « veut » en quelque sorte être nommée, être dite, accéder autant que possible à la clarté de la dénomination, est distincte de l'espèce en tant qu'être de raison, c'est-à-dire d'elle-même prise sous le rapport de la dénomination par une puissance rationnelle humaine. Ce qui amène les tenants de cette position à *nier* que la réalité n'existe qu'*en tant* qu'elle peut être nommée.

III. LE DÉPASSEMENT DES OPPOSITIONS : LA MULTIPLICITÉ DES NOMS IMPOSÉS ET L'UNITÉ DU NOM INEFFABLE

Plutôt que de trancher, Nicolas cherchera plutôt à dépasser l'opposition entre les écoles tout en conservant leur vérité propre. C'est là un exemple typique de la fameuse théorie de la « coïncidence des opposés » défendue par le Cusain et que nous n'avons pas à exposer ici pour elle-même. Nous montrerons seulement, en nous

³⁴⁵ *Ibid.*, II, 66, p. 117.

concentrant sur la dernière section de cette partie de l'*Idiota de Mente*, en quoi cette conciliation est possible pour l'auteur à condition que la pensée s'élève à l'infini³⁴⁶.

Au début du chapitre, alors qu'il était question de l'analogie entre l'art divin et l'art humain, le Cusain argumentait pour un modèle de l'unité assimilé à l'infini. Comme il ne saurait y avoir deux principes infinis, parce que l'un relativiserait l'autre et vice-versa, « la forme infinie est seulement une et absolument simple »³⁴⁷. Or c'est cette forme unique qui se réfléchit dans la multiplicité des choses, qui « se reflète en toutes choses comme l'exemplaire le plus adéquat de toutes les choses qui peuvent recevoir une forme et de chacune singulièrement »³⁴⁸. Le Cusain argumente donc, à la manière de Platon, en faveur d'un *réalisme de la forme*. Cette théorie l'amène néanmoins à une critique de l'école académicienne : il résulte en effet de l'idée d'assimiler unité et infini « qu'il n'y a pas de multiples exemplaires séparés ni de multiples idées des

³⁴⁶ « God is the "coincidence of opposites." This turns out to be a way both of recalling the negative theology to be found in Dionysius the Aeropagite and his other predecessors and at the same time of going beyond it. Put in the language of the "maximum," in God both maximum and minimum coincide in the divine infinite Oneness, for both take the mind beyond the measurable created domain of more and less and end up meaning just the "superlative" or transcendent. The implication, in other words, is that God's reality lies beyond any familiar domain where the principle of contradiction holds sway. » Ceci renvoie aussi au schéma de l'*explicatio* et de la *complicatio* : « In Book II of *On Learned Ignorance* Cusanus deals with the created universe. The natural universe counts as the limited or contracted maximum that is the image of the absolute maximum. Here Nicholas introduces [a] central metaphor to capture the relationship between God and creatures, the metaphor of enfolding and unfolding (*complicatio/explicatio*). While all beings are "enfolding" in the undifferentiated oneness of their Divine Source, they are at the same time an "unfolding" of God in time and space. » C. L. Miller, Article « Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa] », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), En ligne. URL : <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/cusanus/>>. Consulté le 04/11/2014.

³⁴⁷ IM, II, 67 ; p. 117.

³⁴⁸ *Id.*

choses. »³⁴⁹ De ce modèle unique, Nicolas dira qu'« aucune raison ne peut l'atteindre [, qu'il est] la nominabilité [*nominabilitas*] infinie de tous les noms et l'énonciabilité [*vocabilitas*] infinie de tout ce qui peut s'exprimer avec le son, de sorte que tout nom soit l'image du nom précis »³⁵⁰, c'est-à-dire, de *Dieu*. Il ajoute, toujours dans sa volonté de concilier les oppositions : « Ce n'est rien d'autre que tous les philosophes se sont efforcés de dire, bien que sans doute ils aient pu mieux le dire et plus clairement³⁵¹. »

Même si Gadamer cherche à fonder l'adéquation entre les mots, les concepts et les choses dans le langage en évitant de recourir à un schéma onto-théologique, ce schéma ne lui servira pas moins de modèle. Tout le rapport à la langue est en effet modelé sur la christologie médiévale chez lui³⁵². La discussion avec le Cusain ne fait pas exception. C'est en effet là où la pensée du Cusain se fait explicitement

³⁴⁹ *Id.*

³⁵⁰ *Ibid.*, II, 67-68 ; pp. 117-119.

³⁵¹ *Ibid.*, II, 68 ; p. 119.

³⁵² « *Au centre même où la théologie chrétienne se laisse imprégner de part en part par la conception grecque de la logique, germe quelque chose de nouveau : le centre qu'est la langue, et dans lequel seule la médiation de l'événement de l'Incarnation atteint sa pleine vérité [Die Mitte der Sprache, in der sich das Mittlertum des Inkarnationsgeschebens erst zu seiner vollen Wahrheit bringt].* La christologie fraye la voie à une nouvelle anthropologie, qui réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme, en sa finitude, avec l'infinité divine. Ce que nous avons nommé expérience herméneutique trouvera ici son véritable fondement. » *Vérité et méthode*, 432 ; 452. Gadamer souligne. Il est à noter qu'il n'est pas nécessaire pour lui de mettre entre parenthèses la question théologique, comme Panaccio le fait notamment avec Occam, en procédant à ce qu'il appelle une « reconstruction » de sa doctrine, pour penser la fécondité d'une pensée médiévale à notre époque. De Panaccio : « La théologie mise entre parenthèses, il reste de l'occamisme une philosophie riche et encore stimulante, qui place au cœur de ses préoccupations l'étant singulier naturel. » C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses*, p. 21.

théologique que la proximité entre le mot, le concept et la chose est affirmée avec le plus de puissance³⁵³ :

Si l'on conçoit de la sorte l'esprit humain comme référé, à la manière d'une image, au modèle divin, on peut admettre l'ampleur de variation des langues humaines. Au terme de la discussion médiévale sur les universaux, tout comme au commencement de la discussion sur la théorie de l'analogie dans l'académie platonicienne, la pensée conçoit une réelle proximité entre mot et concept. Les conséquences relativistes que la pensée moderne a tirées de la variation des langues, en ce qui concerne les conceptions du monde, sont encore fort éloignées. En dépit des différences, l'accord est maintenu et c'est ce qui importe au platonicien chrétien : pour lui, l'essentiel est, en toute langue humaine, le rapport à la chose, et non plus la dépendance de la connaissance humaine des choses à l'égard du langage. Cette dépendance ne représente qu'une réfraction en un prisme, dans laquelle brille l'unique vérité³⁵⁴.

³⁵³ Il n'est pas surprenant de voir pratiquement tout le Moyen Âge latin défendre un certain réalisme des universaux – ici, l'humanité en tant que « principe » – précisément pour son utilité en théologie. Notamment, la doctrine de l'Incarnation du Verbe (*Logos*) tient que celui-ci a assumé dans son Incarnation l'humanité entière, c'est-à-dire la nature humaine. Cf. Anselme de Canterbury, *Lettre sur l'Incarnation du Verbe*, in *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry, tome III*, Paris, Cerf, tr. fr. M. Corbin et A. Galonnier, 1988, pp. 209-211. Occam oppose à ce réalisme, sur cette question, l'idée « que quelque chose appartenant à l'essence du Christ serait misérable et damné. Car dans cette nature commune, existant réellement dans le Christ et dans quelqu'un de damné puisqu'elle serait aussi en Judas, serait elle-même damnée. Or cela est absurde. » Guillaume D'Occam, *Somme de logique*, ch. 15, 40, tr. fr. Joël Biard, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1993, p. 52.

³⁵⁴ GW 1, p. 442 ; 462. Aristote disait la même chose : « de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images. » Aristote, *Organon, II. De l'interprétation.*, 1, 16 a 6, tr. fr. J. Tricot, p. 78.

IV. NICOLAS DE CUES EST-IL NOMINALISTE ?

Il y a débat sur la question de savoir dans quelle mesure on peut dire que Nicolas de Cues a été influencé par le nominalisme. L'école de Heidelberg, notamment, du temps de sa formation, est caractérisée comme nominaliste³⁵⁵.

La difficulté, on s'en doute, réside dans la question de savoir ce que l'on entend par « nominalisme ». Le problème a très bien été posé par Alain de Libera dans *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen-âge*. Nous ne prétendons absolument pas exposer ici toute la complexité de ce problème, complexité qui tient à des considérations historiques et que l'historien de la philosophie développe à bon droit. Il nous suffira de montrer ici qu'il ressort de son analyse que la question du nominalisme renvoie à un domaine bien délimité, « celui des relations entre sémantique et ontologie tel que l'élabore la querelle des universaux, puisque chacun sait que c'est sur ce point que le réalisme s'oppose au nominalisme »³⁵⁶. Dans ce domaine d'investigation, il est possible de dégager deux constantes pouvant être

³⁵⁵ Comme le rapporte W. P. Eckert, « Nicolas de Cuse à l'aube du monde moderne. Le congrès international de Bressanone (septembre 1964) », in *Revue philosophique de Louvain*, vol 62 n° 76 (1964), pp. 651-660. Il est intéressant de noter que le Cusain a étudié à Heidelberg (1416-1417), là précisément où Gadamer enseignera plus de 500 ans plus tard. C'est aussi l'Académie de Heidelberg, dont Gadamer a été président de la *Cusanus-Kommission* qui éditera les Œuvres complètes du Cusain (*Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Leipzig, Meiner, 1932- 2006). Y a-t-il un rapport entre ce fait somme toute contingent et l'intérêt de Gadamer pour la pensée du Cusain ? Un historien de la philosophie le soutiendra peut-être. Nous croyons que cet intérêt tient plutôt à une proximité philosophique que ni le nominalisme d'Occam, ni la pensée moderne ne pouvait remplacer aux yeux de Gadamer. Et la thèse de Gadamer est plus qu'une thèse historique.

³⁵⁶ Alain De Libera, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen-âge*, Paris, Seuil, coll. Des travaux, 1996, p. 23.

assignées *a posteriori* (c'est-à-dire à partir des textes médiévaux eux-mêmes, de l'histoire de leur réception et des débats qu'ils ont suscités, et non imposées à ceux-ci *a priori*) à ce qu'il est possible de résumer sous l'appellation de « nominalisme médiéval », expression qui serait alors utile pour circonscrire un champ de recherches permettant d'évaluer la diversité des thèses. Peut être dite « nominaliste », selon De Libera, une doctrine qui, d'une part, 1/ « refuse de poser dans son ontologie autre chose que des individus concrets », et d'autre part 2/ « cantonne au monde des signes (des noms) l'universalité et l'abstraction »³⁵⁷.

De ce double point de vue, il serait tentant d'affirmer, sans autre forme d'examen, qu'un penseur du réalisme de la forme ne peut certes pas être décrit comme nominaliste. Pourtant, rappelons que la discussion de la pensée de Nicolas de Cues se trouve à la toute fin de la section du livre où Gadamer développe sa thèse portant sur l'« oubli du langage » dans la tradition philosophique, oubli qu'il fait débiter avec le plus grand penseur de la forme, Platon³⁵⁸. De plus, on peut déceler une influence nominaliste certaine sur sa pensée, comme Gadamer le fait. Mais c'est la fécondité de la *rencontre* de cette influence avec le réalisme des formes qui intéresse Gadamer ici : pour le Cusain, la forme – et littéralement ici, une forme unique – se *reflète* ou *brille* (*relucaet*) dans tous les noms imposés « arbitrairement », c'est-à-dire dans

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

³⁵⁸ « [I]l est manifeste que Platon recule devant le vrai rapport du mot et de la chose. » GW 1, p. 411; 430.

la diversité des langues. Le nom est attaché à la forme et partant, à l'universel ; de ce point de vue, confronté aux critères que pose Alain de Libera, Nicolas ne peut certes être considéré comme nominaliste. L'influence la plus marquante sur le Cusain est celle de la tradition néo-platonicienne, influence explicite dans les extraits que Gadamer commente³⁵⁹. Selon Benoît Patar, Nicolas « veut surtout mettre en évidence l'insuffisance du discours logiciste (voire nominaliste) pour parvenir à une connaissance authentique »³⁶⁰. Si l'influence nominaliste sur la pensée du Cusain est soutenable du point de vue logique, elle ne l'est certainement pas du point de vue ontologique. La réduction par Occam, par exemple, de la réalité à des entités singulières concrètes est absolument étrangère au Cusain. Ce qui l'intéresse, c'est au contraire la manifestation *de l'universel* dans la pluralité *des choses et des noms*, de même que l'unité du phénomène de la conceptualisation *dans* la multiplicité des langues nationales. La dialectique de l'un et du multiple est fondée dans l'être des choses.

Mais en soutenant que la relation du nom imposé par convention dans la multiplicité des langues au mot naturel ne dépend pas des conventions et se rapporte

³⁵⁹ Selon Miller, « Le Cusain était versé dans la tradition néo-platonicienne et en était imprégné de part en part [... II] a anticipé plusieurs concepts développés ultérieurement en mathématiques, en cosmologie, en astronomie et en science expérimentale tout en construisant sa version originale du néoplatonisme. » « *Cusanus [...] was learned and steeped in the Neoplatonic tradition [...] He] anticipated many later ideas in mathematics, cosmology, astronomy and experimental science while constructing his own original version of systematic Neoplatonism.* » Clyde Lee Miller, *op. cit.*

³⁶⁰ Benoît Patar, Article « Nicolas de Cues » in *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Fides/Presses philosophiques, édition revue et augmentée, 2006, p. 303. Ce qui est certainement à notre avis la préoccupation de Gadamer – non pas uniquement ici, dans cette section, mais il s'agit du propos de l'œuvre entière.

à la chose même, Nicolas est certes proche du père du nominalisme, comme le suggère cette description de Claude Panaccio :

Reprenant une distinction de Boèce, Guillaume explique, dès le premier chapitre de la Somme [de logique, *Summa logicae*], qu'il y a trois sortes de discours (*oratio*), l'écrit, l'oral et le mental. Le premier est perceptible à l'œil et le second à l'oreille, mais le troisième, lui, se dérobe à la perception publique et bien qu'il soit en principe semblable chez tous, les *concepts*, qui en sont les parties constitutives, n'existent pourtant que dans l'intellect privé de chacun. Leur signification y est *naturelle* et primitive par rapport à celle des mots oraux ou écrits qui, elle, est affaire de convention et « subordonnée » (*subordinata*)³⁶¹.

Or que ce soit dans la première ou la seconde théorie d'Occam concernant le mode d'être du concept, la proximité du Cusain et d'Occam se limite au fait *qu'il y ait* relation entre le mot, le concept et la chose. Que le franciscain ait recours, successivement, à la théorie des *ficta* (qui réduit le concept à un être purement idéal) ou à celle de l'*actus*, qui veut identifier le concept à l'acte d'intellection, ce qui est connu c'est la représentation de la chose, non la chose même, idée assez étrangère à la pensée du Cusain. On voit cette divergence dans la préférence que Nicolas donne à l'idée d'*image* plutôt qu'à celle de *signe* pour connoter le rapport à la chose, préférence que Gadamer ne manquera pas de souligner et qu'il fera sienne, comme nous l'avons vu plus haut³⁶². La théorie du Cusain n'est pas un *représentationalisme*, terme que

³⁶¹ Claude Panaccio, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », pp. 66-67. Rappelons que c'est le Commentaire de Boèce de l'*Isagogé* de Porphyre, lui-même un traité d'introduction aux *Catégories* d'Aristote, qui a « lancé » toute la querelle des universaux.

³⁶² Cf. *infra*, chapitre III, 2, e.

Panaccio accole à la pensée d’Occam³⁶³, au sens où « connaître » signifierait *connaître les représentations, qui tiennent lieu des choses, et leurs relations sémantiques*³⁶⁴. L’idée de représentation connote surtout, pour Nicolas comme pour Gadamer après lui, l’idée que l’on est en présence des choses mêmes, comme au théâtre ou en musique, où la pièce et sa représentation ne font qu’un. C’est en ce sens, rappelons-le, que Gadamer interprète le Cusain, cette fois dans la première partie de *Vérité et méthode* : « *Repraesentare* signifie rendre présent. Le droit canonique a employé ce mot dans le sens de suppléance légale. Nicolas de Cues l’a repris dans le même sens et lui a conféré, tout comme au concept d’image, une nouvelle accentuation systématique. »³⁶⁵

Ce qui est connu, pour Nicolas, ce sont les choses et non les concepts. La connaissance renvoie aux choses, qui se *reflètent* de manière *plus* ou *moins* adéquate dans la pluralité des noms utilisés pour les décrire, et non d’abord à des représentations au sens nominaliste que Panaccio trouve chez Occam : l’accent néo-

³⁶³ « [L]a théorie de la connaissance d’Occam constitue en fait, d’un bout à l’autre, une forme de “représentationnalisme” [...] ». Claude Panaccio, *op. cit.*, p. 62.

³⁶⁴ Pour Occam, « [l]a pensée [...] n’est faite que de signes. Les concepts s’immiscent ainsi entre les mots et les choses singulières en une sorte de langage mental, *qui est la connaissance même* et dont les structures sont analysées jusque dans le détail. » Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses*, p. 18. Nous soulignons. Le « “représentationnalisme” est la doctrine selon laquelle l’objet immédiat de la connaissance est toujours une représentation plutôt que la chose extérieure elle-même. *Cette description ne s’applique pas à la position finale d’Occam quant au concept*, qui en fait un acte plutôt qu’un *fictum*, ni *a fortiori* à sa théorie de l’intuition : ni l’une ni l’autre n’admettent un intermédiaire objectuel entre l’acte de connaissance, abstraitif ou intuitif, et la *chose* extérieure. Mais il n’empêche que l’acte lui-même – et même l’acte intuitif – soit vu par Guillaume comme une représentation, c’est-à-dire une image de l’objet, une *similitudo*, qui en tient lieu. » Panaccio, « Intuition, abstraction et langage mental... », p. 81. Nous soulignons. Panaccio se contredit-il ? La théorie d’Occam est-elle oui ou non un représentationnalisme ? Cf. note précédente.

³⁶⁵ GW 1, p. 146 ; 159, note 250.

platonicien demeure évident et prépondérant jusque dans l'appropriation de la pensée de Nicolas par Gadamer : « La teneur propre de l'image est ontologiquement définie comme émanation du modèle³⁶⁶. » Ainsi, par analogie, c'est l'universalité de la pièce (théâtrale, musicale) qui est représentée dans les diverses interprétations qu'on en donne. Et ce qui nous intéresse d'abord dans la pièce, c'est précisément cette dimension universelle manifestée dans le particulier. C'est « à partir » de celle-ci, *comme* si elle en était indépendante, que l'on peut jauger la valeur, *plus* ou *moins* adéquate, de chaque représentation particulière.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 145 ; 158.

3. La fécondité d'un nominalisme médiéval non relativiste chez Gadamer

a) *Chez Nicolas, l'adaequatio entre l'intellect et la chose est maintenue : le langage n'est pas clos sur lui-même*

Il n'en demeure pas moins que l'influence nominaliste, réelle à notre avis, sur le Cusain le rapproche de la pensée d'Occam, mais l'éloigne *radicalement* du nominalisme de Rorty. Le nominalisme de Rorty, ainsi que celui du Philosophe de *l'Idiota de Mente*, rappelons-le, qui n'est pas la pensée de Nicolas, affirme en effet la rupture entre le discours et les choses, ainsi que l'arbitraire et le relativisme des descriptions des choses. On voit très bien que c'est, au contraire, un double accord, à savoir 1/ l'accord entre les différentes langues et 2/ l'accord avec la chose, qui est recherché par le Cusain. Selon Gadamer, « [s]i les genres et les espèces (*genera et species*) sont eux-mêmes des êtres de raison (*entia rationis*), on comprend alors que les mots puissent s'accorder avec l'intuition des choses, à laquelle ils donnent expression [*der sie Ausdruck geben*], même si on use de mots différents dans des langues différentes³⁶⁷. » Que les universaux soient des êtres de raison est, pour le Cusain, la condition 1/ pour que les différents noms de différentes langues *correspondent à la même chose*, malgré la différence de mots pour la nommer, 2/ pour que ceux-ci *correspondent du coup à d'autres mots* d'autres langues dans leur désignation de la même chose. Rappelons que, dans

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 441 ; 462.

leur rapport à la chose, les noms sont peut-être *imprécis* (ils admettent le plus et le moins), mais ils n'en sont pas moins *propres* pour autant (ils touchent juste). Ils sont plus ou moins propres à désigner la chose. Cela n'est pas du tout la même chose que de dire, comme Rorty le soutient, « qu'aucune description d'un objet ne révèle plus qu'une autre la nature de cet objet ³⁶⁸ ». C'est en ce sens que Marc-Antoine Vallée, après sa propre critique de Rorty et en rappelant l'adage aristotélicien selon lequel *l'être se dit de multiples façons*³⁶⁹, soutiendra que « la thèse de l'herméneutique est que *l'être trouve son mode de présentation privilégié dans une pluralité de formes langagières*. Les différentes langues et les diverses modalités du discours constituent autant de façons de nommer l'être, autant d'éclairages possibles sur ce qui est ou sur ce qui peut être³⁷⁰. »

La pensée de Gadamer n'est pas celle de Nicolas. Or c'est précisément dans la mesure où le Cusain lui permet de penser ce double accord, soit de la langue aux choses et des langues entre elles, c'est-à-dire en admettant *l'arbitraire apparent de la dénomination tout en restant à l'abri du relativisme langagier* qu'il lui est utile. Il s'agit d'une pensée qui n'est pas marquée par le subjectivisme moderne qui détermine notre nominalisme et qui peut permettre à Gadamer de penser la *proximité entre mot et concept* en évitant de se concentrer exclusivement sur l'ordre des signes et des oppositions linguistiques, attitude qu'il dénoncera par ailleurs comme une visée instrumentale de

³⁶⁸ Richard Rorty, « Being that can be understood is language », *op. cit.*

³⁶⁹ Aristote, *Métaphysique*, VII, 1, 10.

³⁷⁰ Vallée, *op. cit.*, p. 212.

domination héritée du subjectivisme : « La coordination univoque entre le monde des signes, que nous dominons, et le monde des choses qui doit être rangé sous ce dernier, afin de le dominer, n'est pas du langage »³⁷¹.

La proximité entre mot et concept qu'il cherche à retrouver dans cette section de *Vérité et méthode* est étrangère aux conséquences ontologiques relativistes et instrumentales que Rorty veut y voir. Selon le commentaire fort éclairant de Francisco Diez Fischer,

Si le langage ne parle pas de lui-même, mais « de ce qui "est" ou est censé être » (Gadamer, GW 10, 329), on verra que la célèbre expression herméneutique doit se situer dans le pôle opposé à l'interprétation de Rorty. Le nominalisme supprime la réflexivité relationnelle du langage. Alors en éliminant son pouvoir de « rendre présent », il casse la fusion entre l'être et la parole qui fonde la correspondance entre les choses et la compréhension. En conséquence, il sépare l'être qui comprend de l'être compris. Avec cette rupture de la relationalité langagi[ère], c'est-à-dire, de la double relation d'appartenance originare au langage, le nominalisme fait de l'être en général[...] (des choses, mais aussi de nous[-]mêmes) un objet de domination toujours disponible au pouvoir de *notre* langage (déjà déchargé de l'efficacité ontogénétique)³⁷².

³⁷¹ Gadamer, « *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief* », GW 6, tr. fr. « Dialectique et sophistique dans la VII^e lettre de Platon », in *L'art de comprendre II, Herméneutique et tradition philosophique*, Aubier, 1982, p. 238, traduction modifiée par Marie-Andrée Ricard, *op. cit.*, p. 252.

³⁷² Francisco Diez Fischer, « L'écoute inouïe », Communication présentée au *Laboratoire de phénoménologie et herméneutique* de l'Institut catholique de Paris, février 2009. En ligne. URL : [www.fondsriceur.fr/photo/ecoute\(1\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/ecoute(1).pdf). Consulté le 11/10/2011, p. 8. Marc-Antoine Vallée interprète Gadamer dans le même sens : « à contre-courant de nos présupposés nominalistes et de nos idéaux d'objectivation méthodique, Gadamer souhaite éveiller une autre intelligence du langage, plus attentive à la vie du langage telle qu'elle se présente dans le dialogue et dans l'événement de compréhension. » M.-A. Vallée, « De Gadamer à Ricœur. Vers une conception herméneutique du langage ? », in J. Verheyden, T.L. Hettema, P. Vandecasteele, *Paul Ricœur : Poetics and Religion*, Leuven – Paris – Walpole, Ma, Uitgeverij Peeters, 2011, p. 474. P. Michon interprète pour sa part la thèse de Gadamer comme supposant un *réalisme métaphysique* : « Toute la pratique discursive de Gadamer est [...] motivée par une croyance à la subjectivité et à la réalité des « choses ». Son discours est fondé sur un réalisme métaphysique. Gadamer récuserait, il est vrai, probablement le qualificatif de réaliste, car à ses yeux son travail se place en deçà de la constitution de l'opposition entre nominalisme et réalisme qu'il attribuerait sans doute à une conception de la langue pensée sur le modèle dualiste du signe. » Pascal Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*. Paris, Vrin, 2000,

En définitive, l'idée maîtresse qui intéresse Gadamer chez le Cusain est celle de la proximité entre langue et conceptualisation, éclairée par le Cusain dans l'idée de l'« imprécision fondamentale de tout savoir humain »³⁷³, qui se reconnaît dans la diversité des langues nationales et « l'arbitraire apparent de leur vocabulaire » tout en évitant « une théorie purement conventionnaliste et une conception instrumentale du langage » telle que celle défendue par Rorty³⁷⁴ et certains nominalistes contemporains.

b) L'interprétation nominaliste de Rorty doit être rejetée

La question du nominalisme présumé de Gadamer ne peut se passer entièrement de l'analyse de la partie plus ontologique de l'œuvre, que nous avons déjà

p. 112. De même pour Brice W. Wachterhauser. Cf., « Gadamer's Realism: The "Belongingness" of Word and Reality ».

³⁷³ GW 1, p. 441 ; 461.

³⁷⁴ M.-A. Ricard interprète Gadamer de même, en l'opposant au nominalisme de C. Panaccio : « Gadamer a été lui aussi attentif à ce qu'on peut appeler, à la suite de la célèbre définition platonicienne de l'âme, la dimension langagière de la pensée. Il se révèle cependant que sa conception du rapport entre le langage et la pensée, qui se rattache au thème d'une parole ou d'un dialogue intérieur, entre en conflit avec l'orientation nominaliste qui sous-tend l'investigation de Panaccio. Pour le dire en un mot : Panaccio adopte une conception mentaliste de la pensée et l'idéal logique d'une langue univoque, qui constituent du point de vue de l'herméneutique une abstraction de notre immersion dans le milieu universel et communautaire du langage et, de surcroît, son instrumentalisation. » *Op. cit.*, p. 251. Rappelons que Panaccio, qui se réclame lui-même de l'école nominaliste ne commente pas Gadamer (fait intéressant : il n'y a d'ailleurs aucune référence à Gadamer dans son livre *Les mots, les concepts et les choses*, qui veut actualiser le nominalisme d'Occam). Ricard le convoque vraisemblablement ici pour marquer la distance entre Gadamer et la pensée nominaliste, en voulant montrer que Gadamer et Panaccio vont chacun tirer la notion de *verbe intérieur* dans des directions opposées. Gadamer est beaucoup plus proche d'Augustin à ce sujet, et Panaccio reconnaît la distance entre Augustin et Occam, celui-ci ayant néanmoins été influencé par celui-là : « la métaphore de la vision l'emporte chez Augustin sur celle de la parole pour rendre compte de la pensée, et le verbe mental, loin d'être le dépositaire privilégié de la signification et des autres propriétés sémantiques comme chez Occam, est "antérieur à tous les signes" et se trouve, comme chez Boèce, identifié à cela qui est signifié par les signes plutôt qu'à cela qui signifie. » Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses*, pp. 72-73.

effectuée, pour être complète, car il y tirera les conclusions ultimes de ses discussions avec les auteurs qu'il convoque dans cette partie plus historique. Or ce qui apparaît clairement ici, c'est que, au seul moment où il traite *explicitement à la fois* du nominalisme et des idées qui lui sont prêtées notamment par l'interprétation de Rorty, Gadamer va chercher chez un auteur influencé par un certain nominalisme *qui n'est pas tributaire du subjectivisme moderne* les ressources qui lui serviront à *s'opposer catégoriquement* au nominalisme de Rorty. Ce n'est donc peut-être pas sans raison que, dans la *seule discussion explicite* des thèses nominalistes dans la totalité de l'ouvrage, Gadamer convoque un auteur *médiéval*, un des trois seuls nommés dans *Vérité et méthode*, et non un auteur moderne. Dans un autre commentaire de Nicolas de Cues, Gadamer affirme :

Rien ici n'annonce le subjectivisme moderne ou encore ce relativisme des points de vue censé être à l'origine de la compétition entre différentes visions du monde à la fin de la tradition théologico-métaphysique de l'Occident. Le sujet, le Je, est plutôt ici adapté à la relation structurelle entre le relatif et son *ascension au-dessus du relatif, sa vis creativa*, qui lui permet de construire sa vision du monde sur la base de son esprit, ne fait pas de lui un dieu, mais lui permet plutôt de se comprendre à la lumière de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. L'anthropologie cusaine est christologique.³⁷⁵

La réfutation de l'interprétation de Rorty peut-elle être plus claire ? Comme la section que nous avons étudiée ici a un caractère préparatoire pour l'ontologie de

³⁷⁵ « Das alles sind nicht Vorwegnahmen des neuzeitlichen Subjektivismus und jener Relativität der Standpunkte, die aus dem Ende der theologisch-metaphysischen Tradition des Abendlandes den Machtkampf der Weltanschauungen herausbeschwören sollte. Vielmehr ist hier das Subjekt, das Ich, in das Relationsgefüge des Relativen eingefügt, und seine Erhebung über das Relative, seine vis creativa, die ihm erlaubt, aus dem Grunde seines Geistes sein Bild der Welt zu konstruieren, macht ihn nicht zum Gott, sondern führt ihn dahin, sich von der göttlichen Inkarnation in Jesus Christus her zu verstehen. Die cusanische Anthropologie ist Chritologie. » Gadamer, « Cusanus und die Gegenwart » (1964), GW 4, p. 303. Nous soulignons.

Gadamer, comme cette discussion, par conséquent, influencera nécessairement son ontologie, il serait avisé de tenir compte de cette réfutation pour toute discussion de la thèse ontologique centrale de l'ouvrage, *l'être qui peut être compris est langage*. Il sera dorénavant impossible d'y voir une thèse nihiliste sur la clôture du langage sur lui-même ou sur la réduction de l'être au langage. L'idée centrale que Gadamer tire du *platonicien chrétien* et qui influencera son ontologie, va précisément dans le sens contraire : « l'essentiel est, en toute langue humaine, le rapport à la chose, et non plus la dépendance de la connaissance humaine des choses à l'égard du langage. Cette dépendance ne représente qu'une réfraction en un prisme, dans laquelle brille l'unique vérité³⁷⁶. » Ce à quoi il ajoutera plus loin, en parfaite continuité avec son exposition du maître-concept métaphysique d'appartenance : « l'entendre est un chemin qui conduit au tout, parce qu'il est capable d'écouter le *logos*³⁷⁷. » C'est en ce sens que Gadamer pourra déjà affirmer, tout juste avant d'entrer dans la discussion explicite du concept d'appartenance, que l'ancienne dialectique platonicienne de l'un et du multiple trouve en définitive dans le centre de la langue qui, « rapporté à la totalité de l'étant, accorde l'être fini, historique de l'homme avec lui-même et avec le monde [...] son véritable fondement »³⁷⁸.

³⁷⁶ GW 1, p. 442 ; 462.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 466 ; 487-488.

³⁷⁸ *Cf. ibid.*, p. 461 ; 482.

Gadamer abandonne-t-il la concordance à la chose au profit de la cohérence des énoncés, lesquels, dépourvus de tout rapport à l'être, ne pourraient alors être dits plus ou moins adéquats au réel ? Au terme de la discussion de la pensée de Nicolas de Cues, il faut admettre que Gadamer s'oriente précisément vers l'opposé. C'est en étant confrontés aux choses mêmes que nos énoncés peuvent être dit *plus* ou *moins* en accord avec elles. Il cherche plutôt à sauvegarder, *contre* l'interprétation nihiliste de l'herméneutique et la conception instrumentale et dominatrice du langage, la relation intime entre le mot, le concept et la chose. Admettre qu'une certaine influence d'un certain nominalisme contribue à ce projet, opposé à celui de Rorty, nous amène à conclure *contre* son assertion à l'effet que la thèse de Gadamer contiendrait « toute la vérité du nominalisme et de l'idéalisme ».

c) *Gadamer est-il plus médiéval que kantien ?*

Nous avons élucidé ici le sens de la discussion du nominalisme dans les dernières occurrences qu'on en trouve dans *Vérité et méthode*, soit les seules occurrences où « la » pensée nominaliste est discutée pour elle-même, avec les avertissements que l'on sait. Or si l'on peut à bon droit parler d'une certaine fécondité de l'influence nominaliste sur le Cusain pour l'herméneutique de Gadamer, nous aimerions maintenant rappeler que, des six occurrences des termes « nominaliste » ou « nominalisme » dans l'ouvrage, *toutes* les autres occurrences textuelles du nominalisme dans *Vérité et méthode*, lesquelles se trouvent dans la première partie de

l'ouvrage, mettent cause la « conception nominaliste de la réalité », le « préjugé nominaliste », expressions qui désignent une position dont Gadamer entend se démarquer. Assurément, ce jugement ne peut reposer sur le même rapport au nominalisme. Nous avons opposé ici les traits d'un nominalisme « médiéval » ayant influencé Nicolas de Cues au nominalisme « moderne » de Richard Rorty. Sommes-nous maintenant en mesure d'élucider plus clairement le sens de cette opposition ? Rappelons d'emblée que Gadamer accole clairement à *Kant* l'étiquette de nominaliste. Mais « notre » nominalisme, ou en tout cas le nominalisme de Rorty ne serait-il pas, disons, le nominalisme classique créé par Occam, puis passé au « filtre » de Descartes et de Kant ? Donc le nominalisme lu à travers le prisme du tournant moderne vers le subjectivisme ? Gadamer, notamment en recourant à certaines thèses médiévales marquées par une influence nominaliste, s'opposerait ainsi au nominalisme moderne tributaire de Descartes et de Kant. C'est en effet à *la pensée moderne* que Gadamer assigne d'avoir tiré des « conséquences relativistes » de la variation des langues³⁷⁹. Jean Grondin semble aller en ce sens :

Dans la foulée de Nietzsche, Heidegger, Sartre, Deleuze et Derrida, les herméneutes contemporains ont beaucoup insisté sur l'idée que l'interprétation était une activité créatrice de sens. Sans toujours le reconnaître, cette intelligence de l'interprétation doit beaucoup à la conception moderne de la subjectivité humaine, de Descartes à Kant. Pour elle, l'homme est un pur esprit qui se trouve face à un monde (qui formerait un « divers » désordonné, selon Kant) qu'il doit mettre en ordre à l'aide de ses schèmes et de ses concepts. On tient ici pour allant de soi la vision nominaliste du « monde » : celui-ci formerait une masse assez inerte, silencieuse sans nous, tout sens provenant de notre intelligence, qui « interprète » le monde de différentes

³⁷⁹ Cf. *id.*

manières. L'accent est alors mis sur l'activité constituante du sujet. Cela correspond à la condition moderne de la subjectivité, pour laquelle le sens est *inferendus*, « à introduire » dans le monde. Mais une petite question veut être ici posée : d'où vient cette introduction de sens ? De l'esprit ? De la seule grammaire ? D'une idéologie ? De l'histoire de la métaphysique ? On le soutient volontiers, mais on en oublie ce que Ricoeur a appelé la véhémence ontologique de l'interprétation, son rapport à l'être qui la précède et la rend possible : ne sont-ce pas d'abord les choses qui ont un sens et que notre interprétation s'emploie à rendre explicite³⁸⁰ ?

Examinons de plus près cette dynamique. Rappelons d'abord que Kant ne renonce jamais à la vérité entendue comme *adaequatio* : « la définition nominale de la vérité, qui en fait la conformité de la connaissance avec son objet, est ici accordée et supposée³⁸¹ », ce qui a fait dire à Heidegger qu'il a « renoncé à l'élucider »³⁸², et qui l'a amené à argumenter, contre Thomas³⁸³, en faveur de la *secundarité* de l'*adaequatio* entendue comme propriété du jugement. Nous avons argumenté cependant que, en suivant Thomas *et* Heidegger, l'on peut dire que la vérité du jugement repose dans une relation d'appartenance aux choses elle-mêmes, et que, si Heidegger n'a pas trouvé cette position chez Thomas, c'est peut-être précisément parce que la définition classique de la vérité a été transmise au philosophe allemand par la tradition *idéaliste* qui a congédié la *res* au profit de l'*objectum* et qui a radicalisé l'opposition entre le sujet et son objet, opposition qui n'était absolument pas incluse analytiquement dans la

³⁸⁰ Jean Grondin, *Du sens des choses*, p. 166. Il n'en demeure pas moins que Gadamer parle en des termes élogieux, dans son interprétation du Cusain, de la *vis creativa* – du pouvoir créateur de l'esprit, qui lui permet de « construire » sa vision du monde. Mais il est vrai que, par-là, il s'élève au-dessus du « relatif ».

³⁸¹ *Critique de la raison pure*, A 58 ; B 82, AK III, p. 79, Pléiade p. 817.

³⁸² SZ, p. 215 ; 175, en référence à Kant, *Critique de la raison pure*, B 82, AK III, p. 79, Pléiade p. 817.

³⁸³ Cf. SZ, §44.

visée originaire de l'*adaequatio*. Ceci est bien entendu la conséquence de la décision kantienne de déplacer la forme de la chose à l'entendement, décision qui ne nous donne plus accès à la chose même mais uniquement au phénomène. Or, nous l'avons vu, c'est cette scission entre le sujet et l'objet, ou entre le phénomène et la chose, que l'ontologie de Gadamer vise à réparer, en assignant cette tâche à une conception du langage profondément inscrite dans l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif. Selon Jean Grondin,

c'est donc la fusion originaire de la pensée et de l'être que la doctrine médiévale permet de sauvegarder, unité qu'aurait rompue la pensée moderne en durcissant l'opposition du sujet et de l'objet, qui tend à situer la pensée en face de l'être, dans une visée d'objectivisation et de maîtrise [...] Cette métaphysique de notre appartenance au langage et à l'être vient rappeler, à sa manière, la limite de la « métaphysique de la subjectivité », arc-boutée sur le projet d'une domination de l'étant par la pensée. Assez ironiquement, ce renversement de la philosophie « transcendantale » des modernes, fondée sur la suprématie du sujet, se fait par le biais d'un appel à la métaphysique « transcendantale » des médiévaux. C'est que cette métaphysique, vouée à l'être et ignorant à peu près tout du « sujet humain », reconnaissait encore que la connaissance n'était pas une affaire de domination, mais de participation, à l'être et à la vérité³⁸⁴.

Est-ce bien la *Révolution copernicienne* de Kant, comme nous l'avons suggéré en introduction et comme l'affirme ici Jean Grondin, qui est ainsi visée par le tournant ontologique de Gadamer ? Si Gadamer se réfère explicitement à la doctrine des transcendants, il faut rappeler que cette orientation métaphysique, sous le titre général de « philosophie transcendantale des anciens »³⁸⁵, a fait l'objet d'une critique

³⁸⁴ Grondin, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, pp. 352-353.

³⁸⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, B 113-116, AK III pp. 97-99, Pléiade pp. 839-841.

très ciblée par Kant. Selon lui, cette philosophie, qui énonce « *Quodlibet ens est unum, verum, bonum* », la métaphysique « des temps modernes » n'a coutume de l'admettre « que par bienséance », parce qu'elle se serait leurrée fondamentalement en attribuant aux choses et à l'être des prédicats qui ne seraient que ceux de la connaissance :

Ces prétendus prédicats transcendants des *choses* ne sont que des exigences logiques, et des critères de toute *connaissance des choses* en général et ils lui donnent pour fondement les catégories de la quantité, c'est-à-dire de l'*unité*, de la *pluralité* et de la *totalité* ; seulement, ces catégories, qui devraient être prises seulement en un sens matériel, en tant qu'elles concernent la possibilité des choses elles-mêmes, étaient en fait employées par les anciens avec une signification seulement formelle, comme concernant l'exigence de toute connaissance ; et pourtant les anciens faisaient, sans y prendre garde, de ces critères de la pensée des propriétés des choses en elles-mêmes³⁸⁶.

Nous avons vu comment « les anciens » prenaient au contraire un grand soin à montrer comment les propriétés transcendantales *étaient réellement* des propriétés des *choses*. Leur discours sur l'être se reconnaissait fondé dans l'être, ce qui est le contenu du concept d'appartenance chez Gadamer : « dans ce type de pensée, il n'est pas question qu'un esprit sans monde, certain de lui-même, ait à chercher le chemin de l'être du monde ; l'un et l'autre, esprit et monde, sont au contraire originairement liés l'un à l'autre. *La relation est première*³⁸⁷. » C'est précisément cette relation d'appartenance que Gadamer veut retrouver et dont nous avons voulu montrer, à la suite de Ricœur, qu'il s'agissait du maître-concept de son herméneutique.

³⁸⁶ *Ibid.*, B 113-114, AK pp. 97-98, Pléiade p. 840.

³⁸⁷ GW 1, pp. 462/463 ; 484. Nous soulignons.

Si la visée polémique de *Vérité et méthode* en général concerne, de façon générale, le monopole de la méthode des sciences « exactes » sur la vérité, au détriment des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) et convoque par conséquent le *Discours de la méthode* au « tribunal de l'être », nous ne pouvons ainsi nous empêcher de penser que c'est aussi – en supposant qu'on puisse détacher la tradition idéaliste de ses fondements dans le rationalisme cartésien – tout l'héritage de la *Critique de la raison pure* que l'amplitude du geste métaphysique de Gadamer met en question. À ce sujet, il vaut la peine de citer encore longuement Étienne Gilson, qui, en commentant la *Révolution copernicienne* faisait déjà un constat qui nous apparaît très proche de celui de Gadamer, si ce n'est que celui-ci ne visera jamais *explicitement* Kant sur ce point :

Lorsque Kant déclara qu'il allait accomplir une révolution copernicienne en substituant l'idéalisme critique au réalisme dogmatique du Moyen âge, c'est le contraire qui allait nécessairement devenir vrai. Le soleil que Kant établit au centre du monde, c'est l'homme, si bien que sa révolution est exactement l'inverse de celle de Copernic et qu'elle nous conduit à un anthropocentrisme autrement radical que celui dont on accuse le Moyen âge. L'homme médiéval ne se croyait que localement au centre du monde ; cette création, dont il était la fin et qui se récapitulait en lui, n'en était pas moins un dehors, auquel il lui fallait se soumettre pour en connaître la nature. Nourri d'idéalisme kantien, l'homme moderne estime, au contraire, que la nature est ce qu'en font les lois de l'esprit³⁸⁸.

Chez Gadamer, la pensée est moins affaire de domination, que de participation, à l'être et à la vérité, comme le soulignait Jean Grondin dans le texte que nous avons cité un peu plus haut. Elle est intégration dans l'être, un « moment de

³⁸⁸ Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 247.

l'être même »³⁸⁹. Beaucoup plus être que conscience, elle se soumet à « l'action de la chose même »³⁹⁰. Gadamer serait-il alors plus « médiéval » que « kantien » ? En suivant les développements théoriques de *Vérité et méthode* au fil conducteur du concept d'appartenance, cela nous apparaît tout à fait évident. Nous rejoignons par-là le jugement de Brice R. Wachterhauser :

Gadamer est anti-kantien dans la mesure où il affirme que nous pouvons connaître la réalité en soi, non la *Ding-an-sich* kantienne qui se cache toujours derrière nos représentations, mais la réalité en soi hégélienne qui n'est pas toujours [cachée] derrière les apparences mais nous est donnée *dans* et *avec* les apparences. Si des penseurs tels que Rorty partent de Kant et de sa répudiation du réalisme, des penseurs tels que Gadamer partent de la critique hégélienne de la théorie kantienne de la connaissance comme limitant indûment la connaissance au phénomène constitué par l'esprit³⁹¹.

« Anti-kantien » est probablement trop fort. Dans la *Préface à la seconde édition* de *Vérité et méthode*, notamment, Gadamer se réclame encore explicitement de Kant, en rappelant sa « dette de fait à la *Critique de la raison pure* [...] : c'est seulement sous le mode dialectique que la pensée peut rattacher l'infini au fini, l'être en soi à l'objet de l'expérience humaine, l'éternel au temporel »³⁹². Il n'en demeure pas moins que, parce qu'elle part de l'être et non de la pensée, l'herméneutique de Gadamer ne s'inscrit pas

³⁸⁹ GW 1, p. 462 ; 483.

³⁹⁰ GW 1, p. 467 ; 489.

³⁹¹ « Gadamer is anti-kantian inasmuch as he thinks we can know reality in itself, not the Kantian *Ding-an-sich*, which is always behind our representations, but the Hegelian reality in itself which is not forever behind the appearances but given to us in and with the appearances. If thinkers like Rorty begin with Kant and his repudiation of realism, thinkers like Gadamer begin with Hegel's critique of Kant's account of knowledge as inconsistently limiting knowledge to phenomena constituted by the mind. » Brice R. Wachterhauser, « Gadamer's Realism : The "Belongingness" of Word and Reality », in B. R. Wachterhauser (dir.) *Hermeneutics and Truth*, p. 152.

³⁹² P2, p. 18.

dans les apories du subjectivisme, dont la fâcheuse décision kantienne de couper le phénomène des choses en soi est probablement le moment le plus important après les *Méditations métaphysiques*. Elle ne résout pas ces apories mais les évite, comme dans la métaphysique classique, en considérant l'adéquation *des choses à l'intellect* comme la condition de possibilité de la compréhension des choses mêmes. L'adéquation n'est aporétique que si elle est présupposée comme un *critère* de la connaissance, c'est-à-dire comme une adéquation à réaliser entre un intellect coupé des choses et des choses inconnaisables. Selon Wachterhauser :

Comment serait-il possible de confronter nos prétentions à la connaissance constituées historiquement et médiatisées par l'esprit aux réalités transhistoriques et indépendantes de l'esprit, Gadamer ne le dit pas et de façon *intentionnelle*. Nulle part dans le corpus gadamérien cet enjeu important n'est-il confronté, précisément parce que ce n'est un enjeu que pour qui considère la correspondance comme un *critère*³⁹³.

Ainsi, nous ne croyons pas exagéré de dire que le tournant ontologique auquel aboutit l'herméneutique universelle de Gadamer ne doit pas être considéré simplement comme un timide mouvement de reconnaissance envers la métaphysique en général, comme si Gadamer sentait en quelque sorte le besoin de relativiser la critique soutenue de Heidegger, mais qu'il s'agit bien plutôt d'un geste métaphysique

³⁹³ « *How is it possible to confront our historically constituted, mind-mediated knowledge-claims with the transhistorical, mind-independent realities we purport to know Gadamer intentionally does not say. Nowhere in the Gadamerian corpus does Gadamer address himself to this very real issue precisely because it is only an issue for those who propose correspondence as a criterion.* » Wachterhauser, « Gadamer's realism », *op. cit.*, p. 153. Dans le même sens, Marc-Antoine Vallée dira que « [s]uivant la critique hégélienne de la chose en soi chez Kant, Gadamer se refuse à postuler un monde en soi qui nous serait inconnaisable en raison de la médiation langagière. Au contraire, le monde se révèle à nous dans la médiation langagière, l'être se présente à nous en langage. Le langage est le mode de présentation privilégié de l'être. » Vallée, *Gadamer et Ricoeur. La conception herméneutique du langage*, *op. cit.*, p. 202.

de très grande envergure (et qui doit curieusement beaucoup à Heidegger, surtout à son analyse de l'être-au-monde) : *il redonne en fait toute sa portée ontologique à l'adaequatio rei et intellectus*, où subsiste, depuis Kant, une ambiguïté de taille quant à la signification même de la définition de la vérité comme *adaequatio* ; ambiguïté due au glissement de sens entre la *res* ancienne et l'*objectum* des modernes³⁹⁴ et qui donnera sa tâche à la modernité, soit la tâche de résoudre des apories sans nombre (et à la limite factices). C'est en ce sens que Gadamer peut attribuer à Kant l'étiquette de « nominaliste », c'est-à-dire au sens où le nominalisme moderne désigne précisément la scission entre la pensée et les choses. Et c'est en ce sens que l'on a pu parler du problème du « retour aux choses mêmes », selon le mot d'ordre de la phénoménologie husserlienne, mot d'ordre dont nous verrons maintenant qu'il trouve un aboutissement chez Gadamer.

³⁹⁴ Vattimo comprend aussi l'adéquation du « réalisme naïf » de la métaphysique médiévale comme l'« adéquation à l'objet » (Vattimo, « Histoire d'une virgule », *op. cit.*, p. 505 ; nous soulignons) de la métaphysique des modernes, son argument présupposant ainsi, comme nous l'avons déjà vu plus haut (*cf. infra*, III, 1), la rupture idéaliste entre le sujet et son objet qu'il affirme pourtant rejeter dans son herméneutique.

CHAPITRE V

***ADAEQUATIO* OU *ALETHEIA* ? DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME VISION ET COMME ÉCOUTE DANS L'HERMÉNEUTIQUE DE GADAMER, OU LE PRIMAT PRÉ- MODERNE DE L'ÊTRE SUR LA PENSÉE**

1. Phénoménologie, herméneutique, métaphysique

Si nous avons jusqu'ici marqué à chaque étape de l'analyse le rapprochement entre l'herméneutique de Gadamer et ses sources dans la métaphysique classique, si nous sommes même allés jusqu'à affirmer du tournant ontologique que Gadamer imprime à l'herméneutique qu'il consistait en un geste métaphysique de grande envergure³⁹⁵, il n'en demeure pas moins que l'affaire de Gadamer, selon le mot de Heidegger³⁹⁶, est l'herméneutique, et que la tradition dont il provient est d'abord la phénoménologie. Or le rapprochement entre les trois traditions ne devrait pas surprendre un lecteur de Gadamer, qui a lancé le mot fameux : « la phénoménologie,

³⁹⁵ Cf. *infra*, chapitre IV, 3, c.

³⁹⁶ « “La philosophie herméneutique”, c'est là l'affaire de Gadamer. » Heidegger, lettre du 5 janvier 1973, citée in Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München, K. Alber, 1983, p. 395.

l'herméneutique et la métaphysique ne sont pas trois points de vue philosophiques différents, mais l'acte de philosopher lui-même³⁹⁷. » Cette proximité sera évidente ici, alors que nous allons nous pencher sur une question importante qui demeure peut-être ambiguë jusqu'ici : *la conception gadamérienne de la vérité tient-elle plus de l'adaequatio médiévale ou de l'ἀ-λήθεια heideggerienne ?* En d'autres termes, la vérité se présente-t-elle surtout chez Gadamer sous les traits d'une correspondance aux choses ou d'un se-montrer des choses ? Est-ce même une alternative bien réelle ?

Il nous faut ainsi examiner ici le déploiement du mot d'ordre de la phénoménologie, celui d'un « retour aux choses! », *zurück zu den Sachen selbst*, au fil conducteur des métaphores que l'on trouve chez Husserl, Heidegger et Gadamer pour décrire le rapport aux choses. Nous soutiendrons que ce déploiement peut être vu – ou entendu! – avec profit comme un déplacement du *voir* à l'*entendre*. Il est bien connu que la phénoménologie de Husserl assigne en effet à la vision une primauté sur l'écoute dans la mesure où le « sens des choses » est un sens « silencieux », c'est-à-dire pré-langagier, et s'offre à la vision dans l'intuition, où l'apparaître devient objet. C'est à partir du mot d'ordre de Husserl que Heidegger assigne à la phénoménologie la tâche de « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »³⁹⁸, bien qu'il distingue, dès le §7 de *Sein und Zeit*, « l'apparaître » et le

³⁹⁷ « *Phänomenologie, Hermeneutik und Metaphysik sind nicht drei verschiedene philosophische Standpunkte, sondern Philosophieren selber.* » GW 10, p. 109.

³⁹⁸ « *Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.* » SZ, p. 34 ; 46.

« se-montrer » (le φαινόμενον proprement dit, au sens du « manifeste »). Cette distinction n'est pas arbitraire. Elle l'amènera en effet à prendre ses distances face à la conception de la vérité comme « vision correcte », jugée trop subjectiviste, donc notamment de Husserl, au profit de son fondement ontologique dans le non-retrait des choses mêmes (le phénomène comme manifeste). D'où son retour bien connu à la conception grecque de la vérité comme ἀλήθεια, qui aurait été recouverte dès Platon. Or selon Gadamer, chez qui la phénoménologie a poursuivi son « tournant herméneutique » amorcé par Heidegger, le « sens des choses » que Husserl distinguait du langage est déjà langage. C'est pourquoi il insistera pour caractériser la compréhension à l'aide de la métaphore de l'écoute ou de l'entendre : comprendre, c'est « s'y entendre » à quelque chose. Or le primat de l'écoute, dont nous verrons qu'il ne renonce pas à la métaphore de la vision, verra cependant Gadamer résister au tour de force de son maître vers une vérité « purement ontologique » en recentrant sa conception de la vérité comme ἀλήθεια, mais sans l'abandonner, sur l'adaequatio avec les choses : la prééminence ne va pas aux choses, ni à l'esprit humain, mais à leur correspondance, au sens où le langage n'appartient pas seulement à l'esprit, mais aussi aux choses mêmes. Le mot « adéquat » montre ou dé-couvre la chose telle qu'elle est.

Cette enquête nous amènera par conséquent à poser ici un regard sur le « tournant herméneutique de la phénoménologie ». À l'aune de ces déplacements, nous en viendrons à risquer l'hypothèse, plus conjonctive que disjonctive, selon laquelle *il*

serait possible de caractériser le « voir » phénoménologique comme une « écoute » herméneutique des choses mêmes.

2. La métaphore de la vision

a) Husserl et le primat du voir : l'intuition

Que la vision soit au centre de l'expérience du sens, et l'emporte par conséquent sur l'écoute, c'est en quelque sorte le « principe des principes »³⁹⁹ de la phénoménologie : « Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, *muette* (*stumme*) encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens⁴⁰⁰. » Cette métaphore d'une saisie « silencieuse » de l'expérience « muette » de la chose se trouve aussi chez Merleau-Ponty : « Dans le silence de la conscience originaire, on voit apparaître [...] ce que veulent dire les choses ⁴⁰¹[.] » Nous nous autorisons d'emblée de ces références pour élaborer la distinction entre les métaphores de la vision et de l'écoute : l'écoute renvoie au langage, parce qu'elle est écoute de la chose dite et entendue ; la vision renvoie à l'intuition phénoménologique, qui est muette, c'est-à-dire pré-langagière, comme le montre Vincent Grondin : « la phénoménologie se donne la tâche d'exprimer le “sens” silencieux, muet et *donc* non langagier de

³⁹⁹ Cf. Husserl, *Ideen...* (1913, 3^e éd. 1928), §24, pp. 43-44 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, tr. fr. Paul Ricœur, 1950, p. 78 : « toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans “l'intuition” de façon originaire [...] doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. »

⁴⁰⁰ Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, tr. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, 1966, §16, p. 33. Nous soulignons.

⁴⁰¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. xxx, cité par Vincent Grondin, « Le langage de la phénoménologie : analogie ou citation ? », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2010 (2), p. 256.

l'expérience concrète »⁴⁰². Husserl distingue en effet nettement le « sens des choses » elles-mêmes et les constructions langagières qui leur donnent corps ; toute bonne théorie procède toujours d'un « voir », et ce « voir » relève de l'intuition. Selon Paul Ricoeur, qui commente les §§ 1 et 2 du *Nachwort*⁴⁰³ aux *Ideen*, « [l]a fondation principielle est de l'ordre de l'intuition ; fonder, c'est voir ; par-là, le *Nachwort* confirme la priorité, affirmée par la sixième *Recherche logique*, du remplissement complet par rapport à toute philosophie de la déduction ou de la construction⁴⁰⁴. »

C'est pourquoi toute théorie sera mise entre parenthèses⁴⁰⁵ par la réduction (ἐποχή) phénoménologique, en un mouvement qui préfigure la *Destruction* heideggerienne, de manière à reconduire le *dit* au *vu* et ainsi faire procéder le dit du vu. Vincent Grondin rappelle, suivant Merleau-Ponty, qu'il « n'y a pas de subordination du sens au langage. Entre parenthèses, c'est plutôt l'inverse qui est vrai. Si les

⁴⁰² *Ibid.*, p. 257. Nous soulignons.

⁴⁰³ Dans *Husserliana*, V, La Haye, Nijhoff, 1952, pp. 138-162 ; tr. fr. L. Kelkel, « Post-face à mes *Idées directrices* », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1957/4, pp. 369-398.

⁴⁰⁴ Paul Ricoeur, « Phénoménologie et herméneutique », dans *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 46. Jean Grondin ajoute : « Tout ce qui se dit doit pouvoir être reconduit à une intuition. L'essentiel est de voir ce dont on parle. » Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 28.

⁴⁰⁵ Sous le titre « L'ἐποχή phénoménologique », Husserl explique : « À la place de la tentative cartésienne de doute universel, nous pourrions introduire l'universelle “ἐποχή”, au sens nouveau et rigoureusement déterminé que nous lui avons donné. [...] Notre ambition est précisément de découvrir un nouveau domaine scientifique, dont l'accès nous soit acquis *par la méthode même de mise entre parenthèses* [...]. *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle* [...]. Je ne nie donc pas ce “monde” comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'ἐποχή “phénoménologique” qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle. Par conséquent, toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel [...] je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité ; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite. » Husserl, *Idées directrices...*, *op. cit.*, pp. 101-103.

expressions langagières ont un sens, c'est parce qu'elles se manifestent à partir d'un silence originaire qui est, d'une certaine manière, la condition de possibilité de toute signification, de tout vouloir dire »⁴⁰⁶.

C'est en ce sens que Mikel Dufrenne, dans *L'œil et l'oreille*, dira que cette primauté du voir tient à ce qu'il est le modèle du sa-voir ; c'est pourquoi la métaphore s'est maintenue dans toute la tradition philosophique :

Le voir n'est pas seulement le complice du savoir, il tient son prestige de ce qu'il en est le modèle. Le savoir ne se réduit pas à un pouvoir du corps, comme pour qui sait nager ou jouer du piano, il transite par les idées. Ces idées, le rationalisme depuis Platon les conçoit comme êtres à voir, et à bien voir, dans la lumière de l'évidence. Platon les appelle *eidé*, Husserl parle d'objet idéal ou idéal [...] Les idées ne sont recevables qu'à condition d'être « claires et distinctes ». La clarté, dans l'ordre du sensible, c'est le fait de la lumière, l'élément dans lequel se déploie la vision, qui permet au visible de surgir. Dans l'ordre de l'intelligible, c'est le fait même de la conscience, ce qu'elle donne en vertu de sa propre transparence quand elle vise l'objet idéal avec assez d'attention pour qu'il se donne à elle⁴⁰⁷.

b) *La vérité comme reconduction du regard aux choses*

La grande découverte de Husserl est celle de l'intentionnalité, qui se maintiendra dans le tournant herméneutique de la phénoménologie. Si *toute conscience est conscience – ou visée – de quelque chose*, c'est à la chose qu'il faut reconduire le voir. Le mot d'ordre « retour aux choses! » en appelle ainsi à ce que Jean Grondin nomme une « conversion du regard », une « rééducation de la vision », idée qui apparaît dans l'idée même de *réduction* phénoménologique : *re-ductio*, du verbe *ducere*, (guider, conduire) laisse entendre la volonté de reconduire le regard aux choses mêmes, la présence à la

⁴⁰⁶ Vincent Grondin, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁰⁷ Mikel Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, Montréal, L'Hexagone, 1987, pp. 42-43.

présence des choses mêmes – la suspension du jugement (le sens originnaire du terme *ἐποχή*) n'a pas d'autre but. Selon Grondin, « [i]l s'agit [...] d'arracher le regard à l'emprise des évidences mondaines qui circulent, pour le re-conduire (*re-ductio*) à l'évidence première, c'est-à-dire, pour Husserl, au monde tel qu'il se donne⁴⁰⁸. » Une telle reconduction suppose donc un « mouvement » dont la fin se trouve dans la chose. Il n'est certes pas dépourvu d'intérêt de noter que Grondin assignera aussi l'idée de mouvement, dans le contexte de sa propre métaphysique, à l'*adaequatio* :

Il y a d'abord dans le terme d'*adaequatio* un mouvement *vers* quelque chose, éloquemment exprimé par le préfixe *ad*. [...] Avant toute notion de convenance, d'accord, de concordance ou d'adéquation, il m'apparaît capital de souligner ce « mouvement » inhérent à l'idée d'une connaissance vraie. Une connaissance se prétendant vraie se « dirige » vers la réalité, son fond, et s'efforce de l'atteindre. [...] elle a un *telos* dans la chose à connaître⁴⁰⁹.

Or pour Grondin, dont la métaphysique suit celle de Thomas, si ce mouvement est celui de la connaissance vers la chose, il est aussi et d'abord celui de la chose vers la connaissance : *convenientia rei ad intellectum*, ce que rend de manière exemplaire, bien que peut-être trop idéaliste pour Thomas, le concept de donation que nous venons d'évoquer chez Husserl et qui est le *telos* de la réduction ou, en insistant sur l'idée de mouvement, de la reconduction. Or celui-ci distingue⁴¹⁰ deux sens de cette « donation », soit l'apparaître (les apparitions, figurations, actes de

⁴⁰⁸ Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰⁹ Grondin, *Du sens des choses*, *op. cit.*, p. 93.

⁴¹⁰ Cf. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, tr. fr. A. Lowit, 1997, p. 116.

conscience) et *ce qui apparaît* (soit les « objectivités » elles-mêmes) ; double sens que permet l'usage du mot $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, mais qui sera proprement utilisé pour désigner l'apparaître : « Dans la réflexion, la *cogitatio*, l'apparaître lui-même, devient objet »⁴¹¹. C'est pourquoi sa phénoménologie prend la direction d'un idéalisme transcendantal, « idéalisme qui *n'est* rien de plus qu'une explicitation de mon *ego*, en tant que sujet de connaissances possibles »⁴¹². Paul Ricoeur dira à cet effet, toujours à partir de la postface aux *Ideen*, que le « [l]ieu de l'intuitivité plénière est la subjectivité. Toute transcendance est douteuse, l'immanence seule est indubitable. C'est la thèse même de l'idéalisme husserlien⁴¹³. » *Le « retour » (zurück) ou l'ad-équation aux choses se produit ainsi dans la vision du donné tel qu'il se donne* (le $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ comme « apparaître »), *opérée par la réduction ou re-conduction, et dont le lieu est la subjectivité transcendantale.*

⁴¹¹ *Id.*

⁴¹² Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, §41, p. 72.

⁴¹³ Ricoeur, « Phénoménologie et herméneutique », *op. cit.*, pp. 46-47.

3. Du voir à l'entendre : l'amorce du tournant herméneutique de la phénoménologie chez Heidegger

a) Le « faire-voir » à partir de l'écoute recouvrante

Il est bien connu que le « disciple hérétique » de Husserl, Heidegger, relaie la métaphore de la vision : il assigne en effet à la phénoménologie la tâche de « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »⁴¹⁴. Or c'est parce que le phénomène est le plus souvent recouvert qu'il a besoin d'interprétation : cette interprétation sera le plus souvent synonyme chez lui d'une « destruction » des couches de sens recouvrantes qui empêchent la vision de la chose telle qu'elle se montre à partir d'elle-même, afin de re-conduire le regard à la chose – suivant par là le mot d'ordre husserlien du *zurück zu den Sachen selbst*. Or cette re-conduction prend chez lui une tournure fort différente que chez son maître, sous la conduite de la question de l'être. Comme il l'explique lui-même,

Pour Husserl, la réduction phénoménologique [...] est la méthode destinée à reconduire le regard phénoménologique de l'attitude naturelle de l'homme vivant dans le monde des choses et des personnes à la vie transcendante de la conscience et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent en tant que corrélatifs de la conscience. Pour nous, la réduction phénoménologique désigne la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant – quelle que soit sa détermination – à la compréhension de l'être de cet étant⁴¹⁵.

⁴¹⁴ SZ, §7, p. 34 ; 47.

⁴¹⁵ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), tr. fr. J.-F. Courtine *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 39-40. Selon Ricoeur, « [l]a plus fondamentale présupposition phénoménologique d'une philosophie de l'interprétation est que toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet "étant". Ainsi, dès les premières pages de *Sein und Zeit*, nous lisons que, la question oubliée, c'est la question du sens de l'être. C'est en cela que la question ontologique est une question phénoménologique. Elle n'est une question herméneutique

Sans entrer ici dans le détail des différents moments de l'herméneutique heideggérienne, il est certes possible de montrer que la vision des choses s'oppose, en des moments-clés, à l'écoute recouvrante, où le phénomène (*Phänomen*) se montre, mais de manière inauthentique. Cela veut dire qu'il « paraît », et l'apparaître est distinct du se-montrer puisque « apparaître n'est [...] possible que *sur le fond* d'un *se-montrer* de quelque chose »⁴¹⁶. C'est donc le se-montrer-à-partir-de-lui-même, distinct de l'apparaître-pour-la-conscience que veut reconquérir Heidegger. C'est notamment le cas dans l'analyse fameuse du « on » et du bavardage dans l'analytique existentielle du *Dasein* de *Sein und Zeit*, là où l'écoute ou le séjour dans le dit recouvre la vérité de l'existence du *Dasein*, vérité qui devra être arrachée à l'étant à partir de ce recouvrement originaire. C'est en ce sens d'arrachement, de rapt, que Heidegger entendra (ou re-découvrira) le sens originaire de la vérité comme ἀ-λήθεια ou levée de la *lèthè*, du re-couvrement ou du voilement, notamment au §44. Mais ce sera aussi le cas dans le *leitmotiv* de la *Destruktion* de l'histoire de la métaphysique, dont les théories « mal assurées » à partir des choses mêmes (Husserl parlait des *verkehrte Theorien*, des « théories farfelues »!) auraient recouvert leur thème fondamental : l'être. Nous retrouvons par là le souci husserlien de la reconduction de la théorie à un voir

que dans la mesure où ce sens est dissimulé, non certes en lui-même, mais par tout ce qui en interdit l'accès. » Ricoeur, *op. cit.*, p. 61. Mais cette « question oubliée » se retrouve aussi chez Husserl : Les *Méditations cartésiennes* « doivent avoir dégagé le sens authentique et universel de "l'être en général" et de ses structures universelles. » Husserl, *Méditations cartésiennes*, §41, p. 74.

⁴¹⁶ SZ, §7, p. 29 ; 43.

originaires, à la différence – majeure! – que Heidegger affirmera que le thème fondamental de la recherche phénoménologique, l'être, est *ce qui ne se montre pas!* Cela veut dire qu'il apparaît, mais de façon inauthentique : il « paraît », mais dans la quotidienneté (Husserl dirait : l'attitude naturelle), on n'interroge pas l'être, car il « va de soi ». La distance entre Heidegger et Husserl est celle qui existe entre les deux sens du φαινόμενον : Husserl opte pour l'apparaître et Heidegger vise le manifeste – et si l'être ne se montre pas, il s'agira alors de dégager – de détruire, de dé-structurer, de mettre à jour – les couches de sens qui le recouvrent. C'est pourquoi Heidegger déplore le retrait de cet « œil » qui aurait été recouvert dès Platon et Aristote, « cet œil non pas pour ce que l'on voit, mais pour ce que l'on a déjà en vue lorsque l'on voit ce que l'on voit »⁴¹⁷, soit l'être de l'étant, qu'il entendra comme pure émergence ou non-retrait (φύσις) ; cet œil implique « la capacité de distinguer entre ce qui se montre de soi-même, ou vient à l'ouvert en suivant son seul déploiement, et ce qui ne se montre pas de soi-même »⁴¹⁸. Le recouvrement de cet « œil pour l'être » serait à l'œuvre selon lui dans le mythe de la caverne, notamment. Dans *Platons Lehre von der Wahrheit* (*La doctrine de Platon sur la vérité*), où il analyse le mythe de la caverne, Heidegger veut montrer comment la conception « plus originaires » de la vérité comme non-voilement ou non-retrait (ἀλήθεια) a été abandonnée au profit de la conception de la vérité

⁴¹⁷ Heidegger, « *Die Physis bei Aristoteles* », GA 9, p. 263 ; tr. fr F. Fédier, « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », in *Questions I et 2*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993, p. 520.

⁴¹⁸ *Id.*

comprise comme « vision juste ou correcte », conception qui traverserait l'histoire de la métaphysique. Il prendra donc, en définitive, ses distances d'avec la métaphore de la vision, la raison étant que celle-ci, présentant les idées comme êtres à voir – donc comme étants – aurait amené dès Platon un tournant préfigurant le subjectivisme moderne et le recouvrement de la question de l'être. C'est pourquoi Heidegger résistera à l'idéalisme, et par conséquent à l'idéalisme de type husserlien. W. J. Richardson explique :

Chez Platon la métaphysique au sens traditionnel prend son envol, car c'est lui qui le premier conçoit l'acte de penser l'être comme un déplacement de la pensée à partir des étants de l'expérience vers leur étant-ité (*being-ness*), qu'il conçoit comme leur quiddité (*what-ness*), leur visibilité (*see-ableness*), leur Idée. Une telle conception n'est possible que dans la mesure où une conséquence de la φύσις (ou du se-montrer) est compris comme son essence. Par conséquent, la φύσις elle-même devient pour lui ce-qui-doit-être-vu, un étant (εἶδος). L'Être est ainsi conçu comme un étant. De même, la vérité n'est plus considérée comme non-retrait mais plutôt comme vision correcte, conformité aux Idées⁴¹⁹.

b) *La vérité comme non-voilement*

C'est aussi pourquoi, si la phénoménologie est toujours comprise comme un « faire-voir », l'insistance de Heidegger, dans le mot fameux cité plus haut, « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même », porte sur le « se-montrer » ou *l'être-vrai* (*Wahrsein* ; Gadamer suivra aussi cette

⁴¹⁹ « *In Plato metaphysics in the traditional sense takes its rise, for it is he who first conceives of thinking Being as a going "beyond" the beings of experience to their being-ness, which he conceives as their what-ness, their see-ableness, their Idea. Such a conception is possible only because a consequence of φύσις (process of shining-forth) is taken to be the essence of it. Hence φύσις itself becomes for him that-which-is-to-be-seen, a being (εἶδος). Being thus becomes conceived as a being. Likewise truth, no longer non-concealment, becomes correctness of view, conformity with the Ideas.* » William J. Richardson, *Heidegger. Through phenomenology to thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 308. Cité par Raul Corazzon, *Theory and History of Ontology*. En ligne. URL: <<http://www.ontology.co/heidegger-aletheia.htm>>. Consulté le 05/11/14.

terminologie⁴²⁰) de la chose, dans le λόγος ἀποφαίνεσθαι ; « aporphantique » dans la mesure où il élève une prétention à dire quelque chose de quelque chose : « Être-vrai (vérité) veut dire être-découvrant »⁴²¹. Le §7 de *Sein und Zeit* décrit ainsi le phénomène en termes de non-retrait : « φαινόμενον signifie donc : ce qui se montre, le manifeste⁴²² » ; la phénoménologie sera donc comprise comme ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα (« manifestation du manifeste » ; découverte de l'être-découvert). Il vise par-là une conception que l'on dira volontiers « purement ontologique » de la vérité : « La vérité appartient, en tant qu'ἀλήθεια, à l'être lui-même »⁴²³ – ce n'est pas la vérité qui est dans le jugement vrai, mais le jugement vrai qui est dans la vérité, lorsqu'il se tient dans l'être-découvert des choses soustraites à leur retrait. Or nous voyons par-là que le « faire voir » de la phénoménologie devient herméneutique : le phénomène a besoin d'interprétation. Le *Dasein* est cet être qui vit au sein d'interprétations, qui s'interprète toujours déjà lui-même et qui a besoin d'interprétation, puisque le bavardage du « On » et la fixation sur le dit empêche ou détourne la vision du sens de l'être, qui prend alors le sens du « paraître », de ce qui « va de soi » ; connotation péjorative mais aussi présente, comme nous l'avons vue, dans le terme φαινόμενον et qui suppose par-là la possibilité de l'accueil de l'inauthentique (et dans laquelle le

⁴²⁰ Gadamer, « La nature de la “res” et le langage des choses », *op. cit.*, p. 132.

⁴²¹ SZ, §44, p. 219 ; 177.

⁴²² *Ibid.*, §7, p. 28 ; 42.

⁴²³ Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », p. 582.

Dasein est le plus souvent, ce qui est le sens de la *déchéance*) : « Le sens de l'*aletheiein* est à chaque fois de mettre le *Dasein* en situation de résister à la possibilité de s'écouter dans le *legomenon*, et cela de sorte qu'il ne puisse se leurrer en son être⁴²⁴. » Sur fond de la métaphore de l'écoute, Jean Grondin explique : « Détruisant une conceptualité plus recouvrante que découvriante, la phénoméno-*logie* en appelle ainsi à un *logos* qui serait en prise directe sur les choses, qui les ferait directement parler⁴²⁵. »

⁴²⁴ Heidegger, GA 19, p. 47, tr. fr. *Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001, p. 53, cité par Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 24.

⁴²⁵ Jean Grondin, *ibid.*, p. 8.

4. La métaphore de l'écoute

a) *Le primat de l'écoute dans la compréhension de l'être selon Gadamer*

Notre analyse du concept d'appartenance a montré que selon Gadamer, le « sens des choses » que Husserl opposait au langage et que Heidegger veut faire parler à partir d'elles-mêmes est déjà langage : « [l]e langage que les choses tiennent – quelles qu'elles soient – [...] est *la langue qu'entend* notre être fini et historique, quand nous apprenons à parler »⁴²⁶ ; ce qui est une autre façon de dire que l'être se donne à notre compréhension dans le langage : « [C]elui qui parle élève au langage une relation à l'être »⁴²⁷. » C'est pourquoi l'idée maîtresse de la troisième partie de *Vérité et méthode*, qui, après le tournant herméneutique de la phénoménologie consacrera cette fois le *tournant ontologique de l'herméneutique*, peut-être justement parce qu'elle en fait une phénoménologie, insiste pour caractériser la compréhension à l'aide de la métaphore de l'écoute ou de l'entendre : « Car l'expérience herméneutique a, elle aussi, sa logique : celle d'une écoute indéfectible, ininterrompue »⁴²⁸ – au double sens (nous l'avons vu) *événementiel*, où celui qui comprend « s'y entend » à quelque *chose*, mais aussi *éthique*, où l'expérience herméneutique assigne l'écoute indéfectible comme une *tâche* – au sens même que celle que Heidegger assignait à l'herméneutique, soit celle de *s'engager*

⁴²⁶ GW 1, p. 480 ; 502. Nous soulignons.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 474 ; 495.

⁴²⁸ « *Auch die hermeneutische Erfahrung nämlich hat ihre Konsequenz: die des unbeirraren Hörens.* » *Ibid.*, p. 469 ; 490. Traduction modifiée.

convenablement dans le cercle entre nos anticipations de sens – l'intentionnalité – et les choses mêmes, afin « d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes⁴²⁹ » (Gadamer dit : « donner corps aux esquisses justes et appropriées à la chose, qui en tant qu'esquisses sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des “choses mêmes”⁴³⁰ »). C'est pourquoi le tournant herméneutique de la phénoménologie ne doit pas s'entendre surtout comme une rupture mais bien plutôt comme une continuité : l'herméneutique qui « vient de » Husserl demeure phénoménologique, même, ou peut-être surtout, lorsqu'elle s'aventure à réhabiliter le dit – la tradition, notamment – comme possibilité même de la reconduction aux choses mêmes.

b) La métaphysique de la lumière (Lichtmetaphysik) : la vision phénoménologique est écoutée herméneutique

Or s'il assigne une primauté à l'écoute dans la compréhension, Gadamer ne renonce pas pour autant à la *vision* phénoménologique. Dans les dernières pages, encore ici, surprenantes pour un disciple de Heidegger, de son maître-ouvrage *Vérité et méthode* et dont nous avons déjà étudié la portée métaphysique⁴³¹, il placera en effet toute son entreprise herméneutique sous le signe d'une « métaphysique de la lumière »

⁴²⁹ SZ, p. 153 ; 133.

⁴³⁰ GW 1, p. 272 ; 288.

⁴³¹ Cf. *infra*, chapitre III, 3.

(*Lichtmetaphysik*), déplaçant dès lors son propos vers la métaphore de la vision, à partir du transcendantal *Beau* chez Platon, dont il met en lumière la puissance de manifestation, entendue au sens fort d'ἀλήθεια : « La beauté n'est pas simplement symétrie, elle est l'éclat (*Vorschein*) même qui en découle. Elle est de l'ordre du luire (*scheinen*). Luire signifie ici : luire sur quelque chose et se manifester soi-même en ce qui reçoit cet éclat. La beauté a pour mode d'être celui de la lumière⁴³² », lumière dont il rappelle qu'elle caractérise aussi la théorie médiévale de l'intellect agent qui éclaire la *species* des choses. Ce terme de *species* évoque à la fois les traits généraux qui font reconnaître un objet et permettent de s'en faire un concept adéquat, mais rend aussi bien cette idée de lustre, d'éclat, que celle de l'*apparent* (au sens d'apparaissant, de ce qui se montre : le phénomène). Or c'est en recentrant cette vision phénoménologique sur le primat herméneutique de l'écoute, dans la foulée du λόγος ἀποφαίνεσθαι heideggérien, qu'il assignera en définitive au *langage* la puissance de découverte (ἀλήθεια) des choses elles-mêmes :

La lumière qui donne relief à toutes choses de façon à les rendre claires et intelligibles en elles-mêmes, c'est la lumière de la parole. C'est donc sur la métaphysique de la lumière qu'est fondée la relation étroite qui existe entre la manifestation (*Vorscheinen*) du beau et ce qui est éclairant (*einleuchtenden*) dans l'intelligible. Or c'est justement ce lien qui nous avait guidé dans notre problématique herméneutique⁴³³.

⁴³² GW 1, p. 486 ; 508.

⁴³³ *Ibid.*, p. 487 ; 508/509.

Le langage, comme le beau, éclaire, il est le se-montrer des choses mêmes. C'est pourquoi, dans l'intelligible, « [c]e qui est éclairant est toujours une chose dite »⁴³⁴. Francesco Diez-Fischer, dans son texte très justement nommé, « L'écoute inouïe », explique :

Le langage a la même qualité réflexive que la lumière. Dans sa fusion avec la compréhension, il rend possible et accomplit notre propre comprendre. Mais, le langage est aussi la condition d'apparition des choses en tant qu'il leur donne leur caractère compréhensible [...] C'est la plus fondamentale *potentialité phénoménologique* du langage : « un englobement préalable de tout étant par sa possible venue au langage » (Gadamer, GW 2, 72). [...] Le langage est l'articulation même de la présence des choses (*Sachlichkeit*) qui sont un donné phénoménologique. Or, si elles naissent pour et dans le langage, il est impossible de distinguer l'être même de sa présence dans la parole (le séparer de ce qui lui donne corps et voix). Pour elle l'être vient au langage et le langage se rend visible soi-même comme langage de l'être (de façon à ce que l'être du langage est toujours langage de l'être). Dans l'expérience herméneutique forme linguistique et contenu transmis sont donc inséparables⁴³⁵.

Dans l'ordre sensible, la vue présuppose la lumière (du soleil, par exemple). Dans l'ordre intelligible, la vue des choses avec « les yeux de l'esprit »⁴³⁶ présuppose une source de lumière qui éclaire ces choses. Assigner cette puissance à la seule « conscience »⁴³⁷ muette est insuffisant ; cette lumière est le langage, parce que la chose vue l'est toujours comme *idée, dans son idéalité*. Il n'y a pas de vision de la chose tant que celle-ci n'est « pas encore » « en » langage mais seulement une pré-vision, un

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 489, 511.

⁴³⁵ F. Diez-Fischer, « L'écoute inouïe » (2009). Disponible sur le site du Fonds Ricoeur. En ligne. URL : <http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/espace_chercheurs/ecoute-1.pdf>. Consulté le 05-11-14, p. 7.

⁴³⁶ Mikel Dufrenne, *op. cit.*, p. 43.

⁴³⁷ *Id.*

pres-sentiment, une ap-proximation – littéralement, une ap-proche – de la chose, qui « veut » devenir langage, qui appelle le mot juste. Lorsqu'une explication nous apparaît embrouillée, nous disons ainsi « je ne vois pas ». La re-conduction (*re-ductio*) aux choses ne peut vouloir le silence absolu. L'aspiration à la clarté passe par la recherche du mot juste, du mot approprié : Husserl cherchait ainsi, à l'instar de Descartes, des *idées* claires et distinctes. *Le langage est par conséquent pour Gadamer l'apparaître de la chose dont l'être-vrai se montre, apparaître auquel nous ne portons pas attention dans l'attitude naturelle ou irréfléchie de l'expérience des choses*, comme l'atteste magistralement son commentaire-clé de l'idée platonicienne d'une *fuite dans les logoi*, passage que nous avons cité en appui de notre argument à l'effet que Gadamer fait du langage un transcendantal au sens médiéval⁴³⁸ :

Lorsque, dans le *Phédon*, Platon décrit l'itinéraire vers les *logoi* comme son deuxième voyage en excellence, puisque là l'étant n'est considéré que dans l'image reflétée du *logos* au lieu d'être considéré dans sa réalité concrète, un soupçon d'ironie transpire de son propos. En définitive, c'est justement dans leur manifestation [*Erscheinung*] langagière, c'est-à-dire, dans l'idéalité de leur pensée, que l'être vrai [*wahre Sein*] des choses devient accessible, alors qu'il se refuse au regard irréfléchi de l'expérience, et de telle manière que le caractère langagier de la manifestation [*Erscheinens*] des choses passe comme tel inaperçu⁴³⁹.

c) *La vérité comme a-letheia et ad-aequatio*

D'où la grande thèse gadamérienne de l'universalité du caractère langagier de notre expérience du monde, dont la phénoménologie appelle une herméneutique. Le

⁴³⁸ Cf. *infra*, III, 2, g. Ce qui, comme nous l'avons rappelé, était déjà la lecture de Heidegger.

⁴³⁹ Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », *op. cit.*, p. 132.

langage éclaire les phénomènes, les *fait apparaître* (*Erscheinung* entendue comme ἀπόφανσις) ; mais ce faire-apparaître tient autant de l'interprétation que de l'intuition, comme le soutient R. J. Dostal : « Le cercle, pour Gadamer, consiste en un va-et-vient entre l'intuition et la dialectique⁴⁴⁰. » Le langage qui éclaire, le mot juste (*ad-équat*) découvre les choses mêmes à partir de leur voilement : il est donc dé-couvrement, ἀλήθεια des choses dans lesquelles il se tient. Il découvre les choses parce qu'il appartient à la fois au *Dasein* découvrant et à l'être-découvert des choses mêmes dont il est question, ce qui est le sens, comme nous l'avons vu, dans la déclaration fameuse de Gadamer au sujet de l'être qui peut être compris : « l'être est *langue*, c'est-à-dire *autoprésentation* (*Sichdarstellen*)⁴⁴¹. » En reconduisant la vérité à l'ἀλήθεια, Gadamer demeure dans l'horizon phénoménologique ouvert par le Heidegger qui déplace la vérité de l'*intuition* à l'*interprétation*. Reprenant le concept de l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*, soit « l'homme vivant dans le monde des choses et des personnes »)⁴⁴², sous le vocable du concept d'appartenance (*Zugehörigkeit*), qui deviendra le concept directeur du tournant ontologique de l'herméneutique, il assigne de même à la vérité un fondement ontologique dans l'être-vrai (*wahre Sein*) des choses, fondement que nous avons déjà élucidé à partir du passage-clé où Gadamer reconduit son maître-

⁴⁴⁰ « *The circle for Gadamer is going back and forth between intuition and dialectic.* » Dostal, « The Experience of Truth... », *op. cit.*, p. 66.

⁴⁴¹ GW 1, p. 490 ; 512.

⁴⁴² Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 40. Heidegger dit : « l'être-vrai comme être-découvrant n'est possible que sur la base de l'être-au-monde. » SZ, §44, p. 219, 177.

concept à ses sources dans la métaphysique des transcendants⁴⁴³. Il refusera cependant (et peut-être témérairement) à Heidegger, toujours en ce passage-clé, qui est aussi provocant qu'éclairant, l'idée que l'histoire de la métaphysique ait été marquée par l'oubli de l'être : « Une telle intégration de la connaissance à l'être est la présupposition commune à la pensée antique et à celle du Moyen Âge⁴⁴⁴. »

Or le génie de Gadamer est peut-être de maintenir aussi, peut-être même de façon prépondérante, la conception de la vérité comme *adaequatio* avec les choses, dans son appropriation mesurée de la tradition métaphysique qui demeure probablement le point de divergence le plus marqué d'avec son maître :

L'accord sur les choses, qui se réalise dans le langage, ne manifeste pas, en tant que tel, une prééminence des choses, ni une prééminence de l'esprit humain qui se sert du langage comme moyen de communication. La *correspondance* concrétisée dans l'expérience langagière du monde est bien plutôt, en tant que telle, le préalable absolu.⁴⁴⁵

C'est pourquoi nous ne pouvons pas suivre Dostal lorsqu'il affirme que « la plus simple et la plus évidente description de la conception gadamérienne de la vérité consiste à dire qu'elle est heideggérienne⁴⁴⁶. » Gadamer résiste fermement, contre Heidegger, à un tournant trop radical vers une vérité « purement ontologique ». Toutefois il est vrai qu'il résistera *avec* Heidegger au tournant trop radical vers

⁴⁴³ Cf. GW 1, p. 462 ; 483.

⁴⁴⁴ *Id.*

⁴⁴⁵ Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », *op. cit.*, p. 133. Nous soulignons.

⁴⁴⁶ « *The shortest and most obvious description of Gadamer's notion of truth is that it is Heideggerian* » Dostal, « The Experience of Truth... », *op. cit.*, p. 47.

l'idéalisme : « c'est le mot approprié, et non pas ce qui est enfoui dans la subjectivité de la pensée, qui conduit le sens à la plénitude du dire⁴⁴⁷. » Cette ad-équation aux choses, ad-équation dont nous avons vu avec Grondin qu'elle supposait un mouvement, et avec Nicolas de Cues qu'elle admettait le plus et le moins, passe par la recherche du mot juste (adéquat), ce mot qui éclaire les choses en les faisant apparaître : *le langage éclaire à la fois les choses et l'intelligence*. Le mot juste est ajusté ontologiquement à la chose *et* idéalement à notre intelligence. Mais Heidegger disait-il autre chose ? : « Le λόγος fait voir (φαίνεσθαι) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes *pour* celui qui parle (en pensant ici à la voix moyenne), ou pour ceux qui parlent entre eux. [...] Dans le parler (ἀπόφανσις) pour autant qu'il est authentique, *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rende accessible à l'autre⁴⁴⁸. » D'où ce que Gadamer appelle la priorité de l'*entendre* sur le *voir*, « entendre » que l'on peut entendre dans le concept allemand d'appartenance comme *Zugehörigkeit* :

Si nous voulons définir exactement le concept d'appartenance qui nous intéresse ici, il nous faut considérer la dialectique particulière, qui est celle de l'« entendre » (*Hören*). [...] la priorité de l'entendre est à la base du phénomène herméneutique [*der*

⁴⁴⁷ Gadamer, « La nature de la “res” et le langage des choses », *op. cit.*, p. 135-136.

⁴⁴⁸ SZ, §7, p. 32 ; 45. Encore ici, il est évident que pour Heidegger le langage n'est pas fermé sur lui-même, mais manifeste une ouverture sur l'être. C'est pourquoi nous ne pouvons pas suivre S. Zabala qui pense l'être herméneutique *comme* conversation. L'herméneutique de Zabala s'inspire de celle, nihiliste, de Vattimo et de Rorty, dont nous avons constaté la profonde distance avec Gadamer. Cf. S. Zabala, « Being is conversation : Remains, Weak Thought, and Hermeneutics », in J. Malpas et S. Zabala (dir.), *Consequences of Hermeneutics*, *op. cit.*, pp. 161-176.

Vorrang des Hörens dem hermeneutischen Phänomen zugrunde liegt...] Il n'y a rien qui ne soit accessible à l'entendre par le moyen de la langue. Tandis que tous les autres sens n'ont immédiatement nulle part à l'universalité de l'expérience langagière du monde, [...] l'entendre est un chemin qui conduit au tout, parce qu'il est capable d'écouter le *logos*⁴⁴⁹.

⁴⁴⁹ GW 1, p. 466 ; 487-488.

5. La phénoménologie comme vision et comme écoute

On peut entendre deux sens de l'idée de la phénoménologie comme vision et comme écoute. Le premier, « disjonctif », marque les nécessaires oppositions entre les phénoménologues : la phénoménologie de Husserl peut être associée à la vision et celle de Gadamer à l'écoute. Or nous insisterions ici sur un sens plutôt « conjonctif », qui verrait plutôt la phénoménologie *elle-même* comme associée autant à la vision qu'à l'écoute, dans la mesure où elle se reconnaît aussi comme herméneutique.

La phénoménologie apparaît ici en tous les cas comme une recherche de la conformité aux choses par une levée découvriante de ce qui en obscurcit la vue. Elle est une re-conduction (*re-ductio*) aux choses mêmes. *Elle est donc à la fois ἀ-λήθεια* des phénomènes à redécouvrir en « détruisant » un paraître recouvrant *et adaequatio* aux choses mêmes (se rattachant par-là aux héritages grec et médiéval de la conception de la vérité, malgré la radicalité de la critique de Heidegger qui fait de l'*adaequatio* une propriété « dérivée » de la vérité), à la lumière du langage, mais qui refuse de se fixer sur un dit qui serait en quelque sorte autonome (aucun phénoménologue ne réduirait la vérité à la *cohérence* des énoncés entre eux). D'où l'impératif de la vision (l'intuition) dans la phénoménologie de Husserl⁴⁵⁰, vision qui appelle néanmoins sa critique par

⁴⁵⁰ Il n'est peut-être pas si anodin de noter que le primat de la vision se manifesterait chez Husserl jusqu'à son dernier souffle. Élisabeth de Miribel rapporte en effet que, s'adressant à son infirmière, ses derniers mots auraient été : « J'ai vu quelque chose de magnifique, vite! Écrivez! » Comme elle s'approchait avec son carnet de notes, il était mort. » Dans *Edith Stein : Comme l'or purifié par le feu*, Paris, Plon, 1984, pp. 164-165.

Heidegger (parce que trop idéaliste), et celui de l'écoute (la recherche du mot juste, « évocateur », celui qui éclaire la chose) dans l'herméneutique de Gadamer, qui fait fond, tout en limitant la portée de sa critique de la vérité comme « vision correcte » (ou *adaequatio*), sur celle de Heidegger.

Mais cette limite, Heidegger lui-même l'aura d'ailleurs en partie reconnue en 1964, quand il fera droit, en un aveu surprenant, aux objections de Friedländer⁴⁵¹ qui soutenait que les Grecs n'auraient pas entendu l'ἀλήθεια autrement que comme « vision correcte » :

Dans l'horizon de ces questions, il nous faut reconnaître que l'*alēthēia* au sens du non-retrait de la présence, c'est dès le départ, c'est exclusivement comme exactitude de la représentation et justesse de l'énonciation qu'elle a été éprouvée. Mais dès lors, même la thèse de la mutation de l'essence de la vérité qui l'aurait conduite du non-retrait au sein de l'Ouvert à la justesse de l'énoncé n'est pas soutenable. Au lieu de cette thèse il convient (!) de dire : l'*alēthēia*, comme ouverture d'un monde de la présence et présentation de l'étant dans la pensée et dans la parole, se manifeste dès le départ sous l'aspect de l'*omoiosis* et de l'*adaequatio*, c'est-à-dire dans la perspective d'une confirmation entendue comme mise en accord de la représentation et de ce qui lui est présent⁴⁵².

On peut se demander si l'*adaequatio* exige de penser l'idée comme *re-présentation*. Pour Gadamer le mot adéquat « présente » bel et bien les choses ; son caractère lumineux les fait apparaître, pratiquement au sens du λόγος comme

⁴⁵¹ S. Friedländer, *Platon*, I, Berlin, 1964.

⁴⁵² Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1964), dans *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 135-136. Nous remercions Claude Piché d'avoir attiré notre attention sur ce passage important. Jean-François Courtine dira de cette « singulière concession » qu'elle « ne rend pas simplement caduc l'essai de 1942, mais risque de ruiner des pans entiers de la lecture heideggérienne de la philosophie grecque! » J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 153.

ἀποφαίνεσθαι de Heidegger, et qui n'est pas sans rappeler l'intuition chez Husserl. L'*adaequatio* au sens classique est d'abord *convenientia rei ad intellectum*, convenance des choses à l'intellect ; il ne s'agit pas d'une « mise en accord », qui aurait lieu comme « après coup », d'un sujet et d'un objet qui seraient originairement étrangers l'un à l'autre, comme nous en a convaincus la métaphysique moderne de la subjectivité. Gadamer pense, avec la métaphysique classique des médiévaux et des Grecs et contre la métaphysique de la subjectivité, l'*adaequatio* comme *condition* de la compréhension, et non comme *critère* de validité. Il ne suit donc pas le Heidegger qui fait commencer l'« oubli de l'être » chez les Grecs en leur attribuant cette ontologie de la *Vorhandenheit* : « dans l'horizon de son interprétation [de Heidegger] temporelle de l'être, la métaphysique classique tout entière est une ontologie du *Vorhandenes* et la science moderne en est, à son insu, l'héritière. Il y avait pourtant et à coup sûr tout autre chose, dans la *theôria* grecque elle-même. La *theôria* saisit moins le *Vorhandenes* que la chose même (*Sache*), celle qui a encore la dignité de la “chose” (*Ding*)⁴⁵³. »

Ceci nous amène à avancer, au terme de notre étude du déploiement du mot d'ordre de la phénoménologie, *zurück zu den Sachen selbst*, que *le voir phénoménologique devient chez Gadamer une écoute herméneutique des choses mêmes*⁴⁵⁴ : « Voir » quelque chose, au

⁴⁵³ GW 1, p. 459 ; 480.

⁴⁵⁴ Jean Grondin parle de la phénoménologie comme d'un « faire-voir des phénomènes, qui sait très bien que ce faire-voir, dans sa grandeur comme dans sa détresse, est un *devenir-langage*. En ce sens, la phénoménologie la mieux tournée est une *herméneutique*. » Grondin, en conclusion de « Le tournant herméneutique de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 127.

sens phénoménologique, c'est aussi « s'y entendre » au sens herméneutique. Ce qui renvoie, comme dirait Ricœur, à une présupposition phénoménologique de l'herméneutique, mais aussi à une présupposition herméneutique de la phénoménologie, ainsi qu'à leurs critiques mutuelles.

6. Note supplémentaire : de l'étonnant parallèle entre le passage de Philippe le chancelier à Thomas et celui de Heidegger à Gadamer : d'une conception « purement ontologique » à une conception « relationnelle » de la vérité.

Un autre rapprochement mérite d'être souligné, qui tient à des considérations historiques. Nous avons dit que l'originalité de Thomas face à ses prédécesseurs immédiats, en particulier Philippe le Chancelier, était d'avoir introduit la notion de *relation* dans la définition de vérité, et d'avoir ainsi refusé, contre Philippe, une caractérisation « purement ontologique » de la vérité.

En rappelant que Philippe ne rejetait pas la définition selon la concordance, mais qu'il considérait celle-ci comme « secondaire », nous pouvons discerner un mouvement historique similaire chez Gadamer en l'« opposant » à son maître Heidegger. Nous donnons suite ici à une note⁴⁵⁵ où nous attirons plus haut l'attention sur ce parallèle frappant : en caractérisant la définition de la vérité selon la concordance, Philippe dit que « cette définition : la vérité est l'adéquation etc., est appropriée au rapport du signe au signifié, selon que le signe montre la réalité être telle qu'elle est⁴⁵⁶. » Heidegger note pour sa part : « l'étant visé lui-même se montre *tel*

⁴⁵⁵ Cf. *infra*, note 141, p. 78.

⁴⁵⁶ Philippe le Chancelier, *Somme au sujet du bien*, *op. cit.*, q. 2, tr. fr. p. 10.

qu'il est en lui-même, autrement dit *il* est découvert identiquement tel qu'*il* est mis au jour comme étant dans l'énoncé⁴⁵⁷. »

En effet, si pour Heidegger la vérité peut bien être saisie comme une relation, et ainsi être dite la « propriété » *sous-la-main* (*vorhanden*) d'un sujet connaissant, ce n'est, comme chez Philippe, qu'en un sens dérivé : le « non-voilement » de la chose, que l'on peut à bon droit caractériser de « purement ontologique », est définitivement premier et primordial pour lui. Or, si Gadamer insiste sur le fondement ontologique de la vérité, son concept de « fusion des horizons » connote une détermination résolument *relationnelle* de la vérité, laquelle ne « se » produit que dans un horizon langagier, qui est à la fois celui de l'homme et des choses. Nous avons vu comment il se démarquait ainsi de Heidegger, par sa détermination à conserver et à promouvoir une conception de la vérité comme adéquation ou concordance⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ SZ, p. 218 ; 176.

⁴⁵⁸ R. J. Dostal reconnaît et voudra montrer, après avoir annoncé que le concept de vérité que l'on trouve chez Gadamer est heideggerien, que Gadamer s'en distance néanmoins. Or la *raison* qui distingue, selon Dostal, Gadamer de Heidegger quant à leurs conceptions de la vérité ne nous apparaît pas absolument concluante. Dostal annonce en effet que c'est sur le thème de l'*immédiateté* de l'expérience herméneutique que Gadamer s'éloigne de son maître : « Gadamer prend ses distances de Heidegger de manière significative en ce qui a trait à sa conception de la vérité. Cette divergence importante concerne l'immédiateté de l'expérience de la vérité pour Heidegger et le caractère médiatisé de l'expérience pour Gadamer [...] Le modèle heideggérien de l'expérience de vérité est l'expérience religieuse de la révélation. Son instance première est l'écoute de la parole. Le modèle gadamérien est la conversation. (*Gadamer diverges significantly from Heidegger with regard to truth. This significant divergence concerns the immediacy of the experience of truth for Heidegger and the mediated character of the experience for Gadamer. [...] Heidegger's model of the experience of truth is the religious experience of revelation. Its primary instance is hearing the word. Gadamer's model is conversation.*) » Dostal, « The Experience of Truth », *op. cit.* pp. 48-49. Or l'expérience herméneutique renvoie certainement, chez Gadamer, à l'immédiateté qui est celle de l'expérience religieuse, comme le montrera notre 6^e chapitre à partir du caractère exemplaire que Gadamer assigne au *sermon*, mais aussi et plus globalement à celle de la *Lichtmetaphysik* que Gadamer développe dans la conclusion de *Vérité et méthode* : « L'expérience

Ainsi, de la même façon que Thomas ajoute à Philippe la notion de *relation* (*convenientia*) à sa conception purement ontologique de la vérité, sans toutefois renoncer à l'ontologie dans la tradition métaphysique, mais en considérant plutôt la concordance comme une détermination transcendantale de l'être, de même Gadamer ajoute à Heidegger la notion de relation à sa conception purement ontologique de la vérité sans renoncer à l'ontologie dans la tradition phénoménologique, en considérant le langage comme une détermination transcendantale de l'être. Rapprochement étonnant, s'il en est, mais qui contribue à éclairer le mot frappant de Gadamer à l'effet que la phénoménologie, l'herméneutique et la métaphysique sont trois noms de la philosophie elle-même.

herméneutique, en tant qu'expérience de sens transmis, prend part à *l'immédiateté* qui, de tout temps, a distingué l'expérience du beau de même que celle de toute évidence de la vérité. » (GW 1, p. 488 ; 510). C'est Gadamer qui souligne. Ce « caractère soudain » (*suddenness*) de l'expérience herméneutique que Dostal voit à bon droit chez Heidegger n'est certainement pas « inusité » (*unusual*) chez Gadamer, comme il le prétend. Il n'en demeure pas moins que le modèle de la conversation et de la dialectique demeure surtout emblématique de l'herméneutique de Gadamer, et nous admettons la conclusion de Dostal à l'effet que « Gadamer se trouve "entre deux" – entre intuition phénoménologique et dialectique hégélienne, entre *logos* et *nous*, entre le dit et le non-dit qui veut se dire. (*Gadamer finds himself "between" - between phenomenological intuition and hegelian dialectic, between logos and nous, between the said and the unsaid that wants saying*) » (Dostal, « The experience of Truth », *op. cit.*, p. 66 ; conclusion que nous avons rejointe dans ce chapitre en argumentant que la dialectique herméneutique, ou l'écoute des choses dites ne renonce pas à l'intuition phénoménologique.

CHAPITRE VI

***APPLICATIO* : REMARQUES EN VUE D'UNE APPLICATION THÉOLOGIQUE DU CONCEPT D'APPARTENANCE**

Le Seigneur dit alors : « c'est lui! Donne-lui l'onction. »
Samuel prit la corne pleine d'huile et lui donna l'onction
au milieu de ses frères. L'Esprit du Seigneur
s'empara de David à partir de ce jour-là.

— Samuel 16, 12-13

Quiconque s'intéresse de près aux lumières qu'une lecture attentive de *Vérité et méthode* pourrait jeter sur leur sujet d'étude est susceptible de faire la rencontre du concept d'appartenance, bien que sa pertinence pour une telle tâche puisse n'être pas immédiatement perceptible. Le fil conducteur de ce dernier chapitre sera donc le maître-concept de l'herméneutique de Gadamer, dont nous croyons qu'il est susceptible de fournir des outils conceptuels clés dans une discussion des rapports entre l'herméneutique de Gadamer et la théologie. Notre objectif général sera ici d'approfondir le sens du tournant ontologique de l'herméneutique pour la théologie chrétienne moderne. En retour, l'utilisation du concept d'appartenance que nous

avons rattaché à ses racines métaphysiques nous aidera à jeter un autre éclairage sur notre étude. Ici nous verrons comment la proximité avec la théologie nous permettra d'ajouter le concept du *témoignage* aux acquis déjà relevés.

Plus concrètement, nous nous concentrerons sur l'application possible du concept d'appartenance à un passage spécifique des Écritures. Notre thèse sera que le concept d'appartenance, lu à l'aide de ses racines métaphysiques, permet de comprendre de manière exemplaire ce verset de Jean 18, 37 : « Quiconque est de la vérité entend ma voix. » Nous aimerions montrer comment ce passage révèle une *correspondance exacte* avec les éléments-clés qui définissent le concept d'appartenance, correspondance qui nous permettra d'ouvrir une approche renouvelée du concept de *foi* et ce, malgré que le passage ne fasse pas explicitement référence à la foi en tant que telle. Nous défendrons en effet l'idée que *la foi peut être lue comme appartenance au Christ, en comprenant cette appartenance au sens exact où Gadamer définit son concept*. C'est à l'aide de l'interprétation qu'Augustin fait du passage en question que nous allons lancer notre étude. Bien entendu, il est notoire qu'Augustin n'est pas lui-même étranger, loin s'en faut, à l'herméneutique de Gadamer⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ Il n'est peut-être pas entièrement dénué d'intérêt de noter que la première version de ce chapitre a été présentée à l'Université de Leyde le jour de la fête de saint Augustin, en la 1580^e année de l'anniversaire de son décès, le 28 août 2010.

1. L'interprétation augustinienne de Jean 18, 37 : l'appartenance et la dialectique de l'entendre

Nous avons vu, au tout début de notre étude, que l'appartenance a deux fonctions majeures : a) elle lie le sujet et l'objet en une relation participatoire et b) elle est à l'écoute de la chose elle-même, écoute qui caractérise toute compréhension digne de ce nom. Gadamer a pu dégager ces fonctions en recentrant dans le langage la doctrine de la relation transcendante entre être et vérité et en reliant celle-ci à la primauté herméneutique du phénomène de l'entendre. C'est cela qui nous a permis d'affirmer, à la suite du mot de Heidegger, que Gadamer fait du langage un transcendantal au sens médiéval. Or la pertinence de ce concept d'appartenance pour la théologie devrait se révéler d'une manière tout à fait évidente pour quiconque a déjà posé les yeux sur ce passage de l'Écriture, en Jean 18, 37 : « Quiconque est de la vérité écoute ma voix (πᾶς ὁ ὄν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς). » Le contexte est le jugement de Jésus par Pilate, plus précisément la discussion fameuse (ou absence de discussion, plutôt) autour de la question à propos de la vérité : *Quid est veritas* ?

Il est possible de lire dans ce passage une correspondance exacte avec les éléments-clés du concept d'appartenance que nous avons dégagés. Ce passage nous a d'abord frappé de par la façon dont nous sommes habitués de l'entendre, c'est-à-dire dans les mots de la traduction liturgique catholique en français : « *Tout homme qui*

*appartient à la vérité écoute ma voix*⁴⁶⁰ » : le concept d'appartenance y est explicite. La relation entre foi et appartenance ne peut pas être plus claire, puisque la traduction lie explicitement *appartenance, vérité* et *écoute*. Or la traduction plus littérale, « quiconque est de la vérité », renvoie au même sens, soit celui d'une relation participatoire à l'être et à la vérité, qui correspond chez Gadamer au contenu du concept d'appartenance. Ce passage sera le fil conducteur de notre discussion.

Nous nous tournons d'abord vers l'interprétation qu'en propose Augustin afin de souligner la correspondance exacte entre les deux concepts. Dans l'approche gadamérienne de la *Zugehörigkeit*, la référence à l'entendre est explicite, alors que l'obéissance et la sujétion y sont implicites. Nous avons vu cependant que ces concepts nous permettent de mettre en lumière le caractère normatif de la chose dans la compréhension : interpréter, sur fond d'appartenance, c'est se laisser imposer quelque chose qui s'oppose à moi. Dans l'interprétation d'Augustin, que l'on trouve dans une homélie portant sur l'Évangile de Jean, le lien entre « entendre » et « obéir » serait déjà contenu dans le passage biblique : *entendre*, de manière explicite, et *obéir* de manière implicite. Il écrit : « *Quiconque est de la vérité entend ma voix* : il l'entend

⁴⁶⁰ Cf. la traduction liturgique catholique officielle sur le site de l'*Association épiscopale liturgique pour les pays francophones*. En ligne. URL : <<http://www.aelf.org/bible-liturgie/Jn/Evangile+de+Jésus-Christ+selon+saint+Jean/chapitre/18>>. Consulté le 07-11-14.

évidemment par ses oreilles intérieures, c'est-à-dire il obéit à ma voix, ce qui a la même signification que s'il disait : il me croit⁴⁶¹. »

Selon Augustin, la formule « être de la vérité » est liée, non seulement à l'écoute, mais aussi à l'obéissance. De plus, il affirme qu'il s'agit de la même chose que « croire ». Nous avons donc ici un concept de foi que nous pouvons définir comme *écouter et obéir à la voix du Christ, qui renvoie directement à l'interprétation de la Zugehörigkeit comme d'un « hören » (entendre) et d'un « hörig » (obéir) que nous avons voulu mettre en évidence. En d'autres mots, l'on peut comprendre ici que croire est en quelque sorte appartenir au Christ, appartenance dont on peut saisir le contenu de manière exemplaire grâce à notre analyse de la Zugehörigkeit chez Gadamer : la foi est une obéissance, laquelle est elle-même affaire d'écoute.*

Mais cette compréhension du concept de foi n'est ni originale, ni arbitraire. Jean Grondin la voit aussi, dans un contexte qui n'est peut-être pas immédiatement celui d'une interprétation de *Vérité et méthode*, ni de la *Zugehörigkeit*, mais néanmoins dans un contexte où l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif (essentielle à Gadamer) est soulignée :

Qu'est-ce que la foi, au juste ? Une « expérience », un « phénomène », une « illusion », un acte ou, au contraire, une passion de l'intelligence, voire de la volonté ? Dans toutes ces acceptions, la foi est un peu comprise comme quelque chose qui dépend du « sujet ». Or, ce n'est pas toujours de cette manière qu'elle a été éprouvée. Souvent, elle a plutôt été comprise comme une « soumission » de l'homme à quelque chose qu'il ne peut pas comprendre. Cette idée vient, bien

⁴⁶¹ Augustin, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, 115, 4, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, tr. fr. M.-F. Berrouard, 2003, p. 261.

entendu, de la *Lettre aux Romains* (1,5), qui parle ici de l'*ὑπακοὴ πίστεως*, de l'obéissance, sinon de la soumission qu'est la foi, et d'une obéissance qui est affaire d'écoute (on entend, bien sûr, l'« acoustique », du verbe *ἀκούω*, dans l'*ὑπακοὴ*, selon une assonance qui se retrouve un peu en allemand dans la correspondance entre le *gehörchen* et le *hörchen* — il est bien connu que le terme « islam » a aussi le sens d'une soumission. Et cette écoute est, bien entendu (!), celle d'une voix qui me précède (voir Rm 10,17 au sujet de la foi qui vient de l'écoute des choses qui nous ont été dites, voire d'un « oui-dire » — la célèbre *fides ex auditu*).⁴⁶²

Nous avons déjà cité ce passage, justement dans le cadre de notre analyse étymologique de la *Zugehörigkeit*⁴⁶³. Nous aimerions ici rappeler avec Grondin le lien intime entre entendre et obéir, qu'il trouve dans l'Épître de Paul et qu'Augustin voit aussi, bien qu'il ne justifie pas lui-même explicitement le lien entre les deux dans son commentaire de Jean et très vraisemblablement parce que le genre littéraire du texte que nous avons cité est celui de l'homélie et non un commentaire savant. Bien entendu, le contexte de l'Épître aux Romains 1, 5-6 est la proclamation de l'Évangile aux nations par les apôtres. Paul y affirme que les apôtres ont reçu de Jésus-Christ « grâce et apostolat pour prêcher, à l'honneur de son nom, l'obéissance de la foi parmi toutes les nations, dont vous faites partie, vous aussi, appelés de Jésus-Christ (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ) [...] »⁴⁶⁴. Encore ici, l'écoute (de la proclamation) est liée à l'obéissance. L'appartenance au Christ est l'obéissance au Christ, obéissance suscitée par l'écoute de l'Évangile prêché. La résonance avec le concept gadamérien ne peut

⁴⁶² Jean Grondin, « *Fide splendet et scientia* : du sens d'une devise, » *Théologiques* 13, 1 (2005), pp. 119-120.

⁴⁶³ Cf. *infra*, chapitre I, 2, a.

⁴⁶⁴ Certaines traductions rendent explicite le concept d'appartenance. C'est le cas de la *Revised Standard Version, Catholic Edition* en anglais : « [...] including yourselves who are called to belong to Jesus Christ ». Nous soulignons.

être plus explicite, car l'appartenance est une affaire d'écoute : « L'appartenance est ce qui est réalisé par la parole qu'adresse la tradition⁴⁶⁵. » Nous trouvons ici une autre correspondance exacte entre les concepts de foi et d'appartenance, même si ce rapprochement va bien sûr au-delà des intentions de Gadamer lui-même.

Nous pouvons donc souligner la solidarité essentielle de l'obéir et de l'entendre dans le concept de foi, selon la même logique qu'a dévoilée notre analyse de *Zugehörigkeit*. La foi, comprise sous la conduite de la dialectique de l'entendre, se révèle en effet moins comme une action du « sujet » que comme un processus ou un événement englobant auquel nous participons, à l'intérieur duquel nous sommes situés et qui se produit avec nous. Dans sa *Philosophie de la religion*, Grondin décrit cette intelligence de la foi comme « un se tenir dans l'évidence de l'essence divine, un se savoir enveloppé de sa fidélité, qui n'a rien à voir avec un choix qui serait d'abord le nôtre⁴⁶⁶. » Grondin oppose ici une conception de la foi rattachée au primat pré-moderne de l'être sur la pensée, « qui faisait de l'être une manifestation de l'essence »⁴⁶⁷, au nominalisme moderne pour lequel n'existent que des réalités individuelles observables dans l'espace et qui relègue la foi au rang d'un « choix personnel » dont le rapport à la réalité est douteux ou dont nous pourrions nous

⁴⁶⁵ GW 1, p. 467 ; 488. « *Zugehörig ist das, was von der Anrede der Überlieferung erreicht wird.* » Traduction modifiée.

⁴⁶⁶ Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2009, p. 12.

⁴⁶⁷ *Id.*

passer de discuter ses prétentions à la vérité sous prétexte de respecter le choix personnel d'un individu.

Avec Eberhard, nous pourrions dire que c'est dans la « résonance » de cette « voix qui nous précède », la proclamation de l'Évangile, que le « croyant » est situé ou à l'intérieur duquel il est « compris ». Son interprétation, basée sur le primat gadamérien de la dialectique de l'entendre qui est le cœur de l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif joue sur le double sens, en français comme en anglais, du terme « *volume* » : « Le son remplit un espace (*volume*) et il est volume. Il a un caractère englobant incontournable⁴⁶⁸. » Ce double sens renvoie à une métaphore « sonore » et une métaphore « spatiale », et invite à considérer l'entendre en termes de « localisation » en référence aux choses mêmes en question. L'image du « volume » convient aux deux métaphores : un espace est compris en termes de volume, au sens où une chose qui occupe un espace a un volume ; le son a aussi un « volume », au sens cette fois d'une intensité sonore, mais de par cette intensité sonore il remplit ainsi un espace. C'est de cette façon qu'il relie l'entendre à la localisation ; il parle ainsi d'une écoute des choses mêmes de l'intérieur de leur espace⁴⁶⁹.

Dans un esprit comparable, Eberhard a centré son interprétation de Gadamer sur le caractère « médian » de l'herméneutique, en partant de la voix moyenne dans

⁴⁶⁸ « *Sound fills volume and it is volume. It has an encompassing character that we cannot circumvent.* » Eberhard, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁶⁹ *Cf. id.*

l'usage de la langue. Ce caractère médian, à la lumière de la dialectique de l'entendre, amène à penser l'événement de la compréhension en termes de localisation dans un espace : « Le processus qui se produit est le lieu de nos actions. Ceci est le cœur de la voix moyenne⁴⁷⁰. » C'est ainsi qu'il interprétera la foi en termes de « lieu » en référence à la chose même :

La foi n'est pas un objet que nous pouvons posséder, mais une expérience herméneutique, une quête médiale qui comprend le croyant dans son espace (*volume*). Cette quête (*journey*) signifie pour le Chrétien le fait d'être dans le Christ. Être en Christ répond à la question « Où suis-je ? » En termes herméneutiques, cela signifie être situé à l'intérieur de la *Sache* que nous essayons de comprendre et suivre la direction du sens qu'elle révèle à nos efforts de comprendre⁴⁷¹.

La foi se présente ainsi comme une « expérience du Christ », qui est la direction englobante du sens de nos efforts de compréhension, une « participation au Christ », pour ainsi dire. C'est dans l'horizon transcendant de la Vérité « avec un grand V », soit l'horizon d'une sagesse ultime qui est aussi la préoccupation de la philosophie⁴⁷², que nous devons comprendre l'appartenance au sens théologique. Il va de soi que nous nous écartons ici des préoccupations de Gadamer, qui n'aborde pas

⁴⁷⁰ « [T]he process that happens is the locality of our actions. This is the core of the middle voice. » *Ibid.*, p. 7.

⁴⁷¹ « Faith is no object we can possess but a hermeneutic experience, an ongoing medial quest involving the believer in its volume. This journey means for the Christian to be in Christ. To be in Christ answers the question: "Where am I?" In hermeneutic terms, it means to be within the Sache we attempt to understand and to follow the direction of meaning it discloses to us in our efforts. » *Ibid.*, pp. 4-5. Günter Figal souligne la riche signification de l'expression « direction de sens » (*Richtungssinn*), qui pointe vers l'infini du non-dit (« *the infinity of the unsaid* »). Cf. Figal, « The Doing of the Thing itself », *op. cit.*, p. 121.

⁴⁷² Dans *Du sens des choses*, Jean Grondin définira chez Thomas trois « niveaux » de la vérité : la Vérité entendue comme « Sagesse ultime », la vérité des choses et enfin, la connaissance humaine des choses, connaissance qui vise l'*adaequatio* ou la concordance avec les choses. Cf. Grondin, *Du sens des choses*, *op. cit.*, pp. 79-82.

lui-même directement ces questions, mais nous pensons que son concept d'appartenance permet de mieux les éclairer.

En Jean, 18, 37, tout juste avant le passage-clé qui est le sujet de notre interprétation, le Christ se présente en effet de lui-même comme « témoin de la vérité » : « Je ne suis né, et je ne suis venu dans le monde, que pour rendre témoignage à la vérité⁴⁷³ » ; Il est donc aussi témoin de lui-même, puisqu'il a dit de lui-même « Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie »⁴⁷⁴. Augustin rappelle, dans son interprétation de notre passage-clé, que le témoignage de Jésus est auto-référentiel : « [Q]uand le Christ rend témoignage à la vérité, il se rend assurément témoignage à lui-même, car c'est lui-même qui a déclaré : *Je suis la Vérité* et il a déclaré encore dans un autre passage : *Je me rends témoignage à moi-même*⁴⁷⁵. » Dans la théologie logocentrique d'Augustin, le Christ est la Vérité parce qu'il est le verbe ou la parole de Dieu. Qui « est de la Vérité », ou « appartient à la Vérité » (Jean 18, 37), la Vérité étant entendue ici comme horizon de sagesse ultime, « écoute » sa voix, c'est-à-dire lui appartient. Si Gadamer ne s'aventure pas lui-même, ou très rarement, dans l'horizon de la théologie, la proximité avec Augustin permet ici de dégager la résonance théologique de

⁴⁷³ Jn 18, 37.

⁴⁷⁴ Jn 14, 6.

⁴⁷⁵ Augustin, *op. cit.*, p. 261.

l'affirmation de Gadamer en contexte herméneutique : « l'entendre est un chemin qui conduit au tout, parce qu'*il est capable d'écouter le logos*⁴⁷⁶. »

Si la foi est un véritable événement herméneutique, et ainsi un effort de compréhension, le « volume » englobant dans lequel elle est située, selon la métaphore d'Eberhard, par opposition à son « objet », doit être le Christ, parce qu'il est la *Sache* sur lequel nous nous orientons dans notre « comprendre ». Il va sans dire que, encore ici, comprendre c'est réellement être-compris, la compréhension étant interprétée elle-même à l'aide de la métaphore du volume comme « espace sonore » qui « nous comprend ». Nous pouvons dégager de cette analyse l'idée que le phénomène de la foi n'est pas vraiment « compris » par la conscience, comme nous nous l'imaginons trop rapidement lorsque l'on parle de la foi comme d'un « choix personnel », mais que c'est bien plutôt la conscience qui « est comprise » par la foi. Ceci est une autre façon de dire que la foi n'appartient pas vraiment au « sujet », mais que c'est plutôt le sujet qui appartient à la foi, c'est-à-dire au Christ. Cette intelligence de la foi se révèle lorsqu'on y lit ensemble entendre et obéir, comme le font Paul, Augustin, Eberhard et Grondin. *De même que nous avons pu affirmer que le sujet de la compréhension, c'est l'être, de même nous voyons que le sujet de la foi, c'est le Christ. La foi est ainsi comprise, non comme une conduite du « croyant », mais comme appartenance au Christ*⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ GW 1, p. 466 ; 488. Nous soulignons.

⁴⁷⁷ Nous laissons de côté ici la question de savoir si cela vaut aussi pour les religions non chrétiennes. Notons simplement que la question est plus complexe qu'il n'y paraît : il ne suffit pas de dire que la référence explicite au Christ confine notre concept de foi au christianisme car si le Christ est la vérité,

2. Se laisser dire quelque chose : la *fides ex auditu* et le caractère exemplaire du sermon chez Gadamer

Il n'en demeure pas moins que, si la compréhension herméneutique se présente non seulement comme *événement* mais aussi comme *tâche*, cela est aussi vrai de la foi. Nous pouvons ainsi affirmer, à l'aide de notre analyse de *Zugehörigkeit* comme exigence éthique, que la foi est appartenance au Christ au sens d'un « laisser le Christ nous parler ». Il suffit, pour illustrer notre propos, de nous rappeler Augustin qui, dans *Les confessions*, invoque Dieu, c'est-à-dire, lui adresse une prière pour qu'il vienne « en lui »⁴⁷⁸ (ce qui est le contenu de l'*in-vocatio*) de manière à ce qu'il puisse l'écouter. Ici encore nous pouvons suivre Jean Grondin :

Et lorsque Augustin s'adresse à Dieu au début de ses *Confessions*, ce qu'il lui demande avant tout, c'est de lui répondre afin qu'il puisse l'entendre : *dic mihi per miserationes tuas, domine deus meus, quid sis mihi. Dic anima meæ : salus tua ego sum. Sic dic, ut audiam* (1,5,5 : « dites-moi dans votre miséricorde, Seigneur mon Dieu, ce que vous êtes pour moi ; dites à mon âme : c'est moi qui suis ton salut [Ps 34,3]. Dites cela, que je l'entende »)⁴⁷⁹.

Mais l'invoication elle-même implique une certaine circularité puisqu'elle *présuppose* la foi, et une foi qui *présuppose* elle-même une disposition à l'écoute, selon le fameux premier chapitre des *Confessions* :

comme le texte biblique le prétend, il pourrait vraisemblablement être dit le sujet universel de toute foi véritable. Mais sûrement les religions non chrétiennes se reconnaîtront dans un concept de foi qui tient à une obéissance qui est affaire d'écoute au sens que nous avons développé.

⁴⁷⁸ « [A]ssurément, l'invoquer, c'est invoquer sa venue en moi[.] » Augustin, *Les Confessions*, 1.2.2., Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, tr. fr. P. Cambronne, 1998, p. 782.

⁴⁷⁹ Jean Grondin, « Foi et vision mystique dans les *Confessions* d'Augustin », in *Théologiques* 16, 2 (2008), 18. Grondin cite les *Confessions*, 1.5.5.

Donne-moi, Seigneur, de savoir et de comprendre où est le début : t'invoquer ou te louer ? Te connaître ou t'invoquer ? Mais qui t'invoque s'il ne te connaît ? Car, sans connaître, il pourrait invoquer un être pour un autre. Ou, plutôt, ne t'invoque-t-on pas pour te connaître ? Mais *comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croîtront-ils, si personne ne l'annonce* [Rm 10, 14]⁴⁸⁰ ?

Selon Grondin, « [l']invocation présuppose ici la foi (*credere*), laquelle apparaît donc première dans le rapport à Dieu². La foi présuppose, à son tour, un prédicateur qui l'a transmise : *quomodo credent sine predicante ?* »⁴⁸¹ Ici, la primauté ou la priorité que Gadamer assigne à l'écoute est attestée : elle est *première*, en ce sens qu'elle est un prérequis de la foi elle-même, mais elle est aussi *prioritaire* au sens où elle est aussi un bien recherché, puisque la foi c'est aussi désirer écouter le Christ comme Parole de Dieu. Dans les deux cas, elle apparaît encore ici moins comme une action du « sujet », bien qu'elle le soit *aussi* dans l'*invocation*, qu'une participation ou une inclusion dans un horizon de sens. Il est évident qu'Augustin *suit* la direction de sens qui s'impose à lui ; il n'en dessine pas lui-même le tracé.

Nous nous trouvons donc en présence d'une injonction circulaire qui consiste à « écouter afin de croire et croire afin d'écouter », qui rappelle Isaïe 7, 9 : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*, c'est-à-dire, une véritable injonction herméneutique qui repose sur un véritable événement herméneutique, la proclamation de l'Évangile qui, dans les termes d'Eberhard, englobe le croyant dans son espace ou son « volume ». Nous savons que Gadamer dit que la plus grande difficulté en

⁴⁸⁰ Augustin, *Les Confessions*, 1.1.1, tr. fr. p. 781.

⁴⁸¹ Grondin, « Foi et vision mystique dans les *Confessions* d'Augustin », *op. cit.*, p. 17.

herméneutique, difficulté qui montre aussi son essence éthique, consiste à *se laisser dire quelque chose*⁴⁸². Nous retrouvons donc ici son fameux *leitmotiv*. Ceci est surtout vrai, selon lui, de la proclamation évangélique : « Toutes les formes du culte chrétien [...] servent ultimement la tâche de proclamer le message paradoxal de la foi. Nous trouvons ici, dans sa forme ultime, la difficulté de la tâche qui consiste à nous laisser dire quelque chose⁴⁸³. » Nous n'avons qu'à nous rappeler ne serait-ce que la longue et ardue conversion d'Augustin pour illustrer ce dont parle Gadamer.

Ceci nous amène à aborder le thème classique de la *fides ex auditu*. La *Sache*, ou le sujet de la proclamation évangélique est le Christ. L'appartenance au Christ est rendue effective à travers l'écoute. Nous aimerions ici souligner la portée herméneutique de la doctrine de la *fides ex auditu* ou de la « foi qui vient de l'écoute », la foi qui est affaire d'écoute : « Ainsi la foi vient de ce qu'on entend dire et ce qu'on entend dire vient de la parole du Christ⁴⁸⁴. » Or nous sommes situés (ainsi que Paul lui-même l'était déjà) là où la parole du Christ qui s'adresse à nous devient celle de la tradition, là où l'écoute devient écoute historique. Il nous faut donc considérer le concept d'appartenance dans toute sa plénitude spéculative. Comme nous l'avons vu, le concept est spécifiquement lié à l'événement dans lequel les choses mêmes

⁴⁸² Voir à ce sujet notre discussion de l'*ouverture*, qui est l'essence éthique de la tâche herméneutique et dont nous avons analysé la portée ontologique. Cf. *infra*, I, 2, c.

⁴⁸³ « Alle Formen christlichen Gottesdienstes, [...] dienen letzten Endes der einen Aufgabe, die paradoxe Botschaft des Glaubens >auszurichten<. Hier erreicht die für jedermann schwierige Aufgabe, sich etwas sagen zu lassen, ihre äußerste Zuspitzung. » Gadamer, *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, GW 8, p. 151.

⁴⁸⁴ Rm 10, 17.

s'adressent à nous dans la tradition : l'appartenance est la rencontre herméneutique des choses mêmes dans la tradition. Elle est écoute à travers l'histoire. Cette idée est profondément ancrée dans l'idée paulinienne d'une *fides ex auditu*. Selon Eberhard, « afin de croire dans les traditions chrétiennes, de les évaluer et de les étudier, l'on doit se les laisser dire de manière à leur appartenir⁴⁸⁵. » Il est certes possible de refuser de laisser s'imposer le contenu de la foi, c'est-à-dire de refuser d'entendre la voix du Christ⁴⁸⁶. Mais nous comprenons alors la foi comme « de l'extérieur » : n'est-il pas inévitable qu'une telle posture ne saisisse pas la nature profonde de la foi ? Et n'est-ce pas le cas lorsque l'on comprend la foi comme « préférence », comme « choix personnel », comme « croyance », à partir de catégories politiques ou psychanalytiques, etc., plutôt que de l'intérieur, c'est-à-dire comme « obligation absolue » (Hegel⁴⁸⁷) et englobante ? Qui peut savoir ce qu'est l'amour s'il n'a pas aimé, soupirait Augustin ? Cette intelligence de la foi va certes à l'encontre de la tonalité

⁴⁸⁵ « *To believe in the Christian traditions and to ponder and study them, one must let them be told to oneself, one must listen to them so as to belong to them.* » Eberhard, *op. cit.*, p. 219. Nous désirons souligner ici que nous ne nous engagerons pas dans le débat, qui existait entre Gadamer et Bultmann, sur la question de savoir si la foi suppose une compréhension ou une approche différente des Écritures saintes. Nous laisserons aussi en suspens la question de savoir si une appartenance au texte sacré en dehors de la foi est possible. La raison en est que ce dernier chapitre est plus intéressé par l'application théologique du concept d'appartenance que par l'application herméneutique du concept théologique de foi. Il est vrai néanmoins qu'à ce chapitre, la présente discussion ajoutera bel et bien une notion importante à notre analyse, soit celle du *témoignage*.

⁴⁸⁶ Nous ne parlons pas ici d'une imposition « politique » qui serait celle d'une institution en situation de pouvoir.

⁴⁸⁷ Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion, Première partie : Introduction. Le concept de la religion*. Paris, PUF, Coll. Épiméthée, Édition établie et présentée par Walter Jaeschke, tr. fr. Pierre Garniron, 1996, p. 102.

dominante de notre temps. Or il est évident que ce n'est pas la croyance comme croyance (c'est-à-dire comme « choix personnel ») qui est digne de respect, mais la seule obligation absolue comme absolue. La Parole de Dieu ne se présente absolument pas comme un « choix » parmi d'autres, à un « sujet » en pleine possession de soi qui contrôlerait de manière transparente la prétention de vérité de la parole transmise. Elle nous révèle bien plutôt que nous ne nous comprenons pas nous-mêmes⁴⁸⁸, et que cette compréhension de soi est affaire d'écoute, comme le souligne Gadamer lui-même quand il se risque à parler de cette question :

[L]a Parole de Dieu, qui nous appelle à la conversion et nous promet une meilleure compréhension de nous-mêmes, ne peut être saisie comme une parole que l'on pourrait laisser à elle-même. Ce n'est pas du tout nous qui comprenons. C'est toujours un passé qui nous permet de dire : j'ai compris⁴⁸⁹.

Le texte d'où est issu ce passage, *Zur Problematik des Selbstverständnisses* (Le problème de la compréhension de soi) a été publié l'année suivant celle de *Vérité et méthode* et en reprend les conclusions sur la question de l'événement de la compréhension à partir du concept de jeu :

La compréhension n'est donc pas un jeu dans lequel celui qui comprend se tiendrait comme un joueur sur la réserve, et, face à l'exigence qui lui est adressée, se refuserait à prendre une position qui le lierait. Il n'est absolument pas question ici de la liberté trouvée dans la possession de soi, correspondant au pouvoir que l'on

⁴⁸⁸ Tonalité qui rappelle certainement le Pascal qui conçoit l'homme comme un « monstre incompréhensible ». Pascal, *Pensées*, Br. 420, La. 130.

⁴⁸⁹ « [D]as Wort Gottes, das zur Umkehr ruft und uns sein besseres Verständnis unserer selbst verheißt, kann nicht verstanden werden wie das Gegenüber eines Wortes, das man stehen lassen muß. Wir sind es überhaupt nicht selber, die da verstehen. Es ist immer schon eine Vergangenheit, die uns sagen läßt : Ich habe verstanden. » Gadamer, *Zur Problematik des Selbstverständnisses* (Le problème de la compréhension de soi), GW 2, p. 132.

aurait de se refuser ainsi [...] Celui qui comprend est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a sens⁴⁹⁰.

Dans notre discussion de l'interprétation que fait Augustin de Jean 18, 37, nous avons montré qu'il est possible de parler de la foi comme entendre et obéir à la voix du Christ, et que ce concept rejoint explicitement l'interprétation par Eberhard de la *Zugehörigkeit* comme *hören* (entendre, écouter) et *börig* (obéir, avec les réserves que nous avons mises en lumière quant à la tonalité plus négative de l'*börig*⁴⁹¹). Or si l'appartenance est réalisée par l'advenir des choses qui s'adressent à nous dans la tradition, nous pouvons dès lors affirmer que l'appartenance au Christ consiste à entendre et obéir à la voix du Christ *qui advient dans la tradition, c'est-à-dire, qui est médiatisée par la tradition*. Pour Gadamer, cette médiation trouve sa forme exemplaire dans le sermon, car

[l]e sermon, et non le commentaire explicatif ou le travail exégétique des théologiens, sert immédiatement la proclamation, dans la mesure où la compréhension de ce que les Écritures saintes nous disent, n'y est pas seulement transmise à la communauté, mais en est attestée tout à la fois. Or la plénitude de la compréhension ne réside pas dans le sermon comme tel, mais dans la manière dont il est compris comme un appel qui s'adresse à chacun de nous⁴⁹².

⁴⁹⁰ GW 1, p. 494 ; 516.

⁴⁹¹ À ce sujet, voir notre première analyse étymologique de *Zugehörigkeit* en I, 2, a.

⁴⁹² « *Die Predigt und nicht der erklärende Kommentar oder die exegetische Arbeit des Theologen steht im unmittelbaren Dienste der Verkündigung, indem sie das Verständnis dessen, was die Heilige Schrift sagt, nicht nur der Gemeinde vermittelt, sondern zugleich selbst bezeugt. Die eigene Vollendung des Verstehens liegt eben nicht in der Predigt als solcher, sondern in der Weise, wie sie als Anruf vernommen wird, der an jeden ergeht.* » Gadamer, *Zur Problematik des Selbstverständnisses* (Le problème de la compréhension de soi), GW 2, p. 132.

Deux termes sont importants ici, ceux de *compréhension* et d'*attestation*. La proclamation ne fait pas que médiatiser la compréhension de ce que les Écritures saintes veulent dire, elle en rend aussi témoignage. Rappelons ici que le Christ rend témoignage à la vérité, et que son témoignage est auto-référentiel ; appartenir à la Vérité signifie appartenir au Christ, la vérité étant entendue ici au sens d'un horizon de sagesse ultime. Nous voyons que l'appartenance au Christ prend la forme du *témoignage*. Elle signifie témoigner du Christ. Le texte biblique lui-même n'est pas suffisant : l'« appel » ne procède pas seulement du contenu dit, mais du contenu dit au sens où il est aussi en même temps un contenu *vécu*, un contenu dont on *témoigne*. Et les Évangiles sont d'abord un témoignage qui a pour fonction d'appeler à la foi. Nous trouvons ici la réalisation concrète de l'appartenance comme entendre et obéir : elle réside dans le fait de se reconnaître concernés par la parole qui se présente comme *un appel s'adressant à nous et ainsi nous concerne*⁴⁹³.

Selon Eberhard, « un appel renvoie au volume de l'événement herméneutique et à l'appartenance du sujet à celui-ci (*Zugehörigkeit*) »⁴⁹⁴. C'est ce « volume », cet « espace sonore englobant » qui nous parvient, ou peut-être plus exactement « s'installe » dans la proclamation, c'est-à-dire dans la tradition ou l'action de

⁴⁹³ Nous voyons ici qu'il est difficile d'opposer une prise de position en faveur de la médiation, qui serait celle de Gadamer, à l'immédiateté dont le modèle est l'expérience religieuse chez Heidegger, comme Dostal le fait. Pour Gadamer, la proclamation de la Parole de Dieu dans la tradition sert l'immédiateté de la Parole entendue comme appel s'adressant directement à moi. Au sujet de ce débat avec Dostal, cf. *infra*, V, 6, note 458.

⁴⁹⁴ « *A call underlines the volume of the hermeneutic event and the subject's belongingness to it (Zugehörigkeit).* » Eberhard, *The middle voice, op. cit.*, p. 117.

transmettre. Dans la proclamation comme témoignage rendu aux choses dites, la distance temporelle entre nous et la Parole de Dieu dite historiquement disparaît. Cette disparition n'est cependant pas à comprendre comme *oblitération*, mais plutôt au sens où elle s'efface d'elle-même afin de mettre les choses mêmes en lumière : *elle médiatise les choses d'une manière vivante*. C'est ainsi que l'appartenance comprise comme témoignage nous incite à considérer la foi comme une « fusion d'horizons » entre le passé et le présent, puisque le mode de l'écoute de la foi est celui d'une écoute à travers la tradition. Elle le fait en comprenant cet « à travers » non au sens d'une écoute qui « contournerait » ou « se débarrasserait de... » mais plutôt comme une écoute « de l'intérieur de... », « au moyen de... » la tradition. Ici nous suivons Stanley Rosen :

La fusion d'horizons mène à la disparition de la séparation historique, précisément à travers l'appréhension du sens universellement accessible médiatisé par ses propres déterminations historiques, déterminations qui sont elles-mêmes intelligibles comme modalités du sens, et ainsi facilitent notre "fusion" avec (*into*) le cœur de l'ouvrage plutôt que de lui nuire⁴⁹⁵.

Jean Grondin aussi montre que la fusion des horizons réussie fait disparaître la distance temporelle, mais toujours en présupposant la fécondité secrète du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) ; il s'agit en fait, non de transporter l'interprétation

⁴⁹⁵ « *The fusion of horizons leads to the disappearance of historical separation, precisely through the apprehension of the universally accessible sense of the work as mediated by its own historical determinations, determinations which are themselves intelligible as modalities of sense, and so which facilitate our "fusion" into the core of the work rather than hinder it.* » Stanley Rosen, « *Horizontverschmelzung* », in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (éd. L. E. Hahn), Chicago-Lasalle, IL., Open Court Publishing, Coll. The Library of living Philosophers, 1997, p. 217.

dans un passé révolu, mais plutôt de rendre présent l'élément universel qui demeure des témoignages du passé qui s'adressent à nous :

la fusion d'horizons vient justement « résorber », d'une certaine façon, cette distance temporelle, ou en relativiser l'importance, en soutenant que l'effort de la compréhension accomplit une fusion entre le « sujet » et son objet, où toute distance paraît *a priori* exclue (on peut y voir l'une des apories de cette notion, mais elle n'est qu'apparente, car pour Gadamer la fusion pleinement comprise présuppose la fécondité secrète de l'histoire)⁴⁹⁶.

C'est ainsi que l'appartenance comprise comme témoignage s'illustre à merveille à l'aide de la métaphore de l'*Horizontverschmelzung*, laquelle oppose l'idée d'un *Verschmelzen*, d'une « fusion », qui exprime l'idée d'un lien au présent entre l'interprète et les choses mêmes, à celle d'un *Versetzen* (« se transporter vers... »), qui renvoie plutôt à la distance qu'un « sujet » doit parcourir pour rejoindre son « objet » dans le passé⁴⁹⁷. En d'autres termes, témoigner des choses mêmes renvoie à un lien présent avec les choses mêmes, lien qui consisterait à les « garder vivantes » ou à leur « (re)donner vie ».

Nous comprenons toujours au présent. Ce principe herméneutique est aussi vrai de la foi, parce que les Écritures saintes nous sont transmises par voie de tradition et sont elles-mêmes une tradition. Mais cela signifie seulement que la Parole

⁴⁹⁶ J. Grondin, « La fusion des horizons... », *op. cit.*, p. 402.

⁴⁹⁷ Cf. *id.*: « La formule apparaît d'abord [...] dans un contexte polémique : elle veut répondre à tous ceux qui, comme Dilthey, prétendent que la tâche de la compréhension serait de sortir de l'horizon du présent afin de se “transposer” (*sich versetzen*) dans l'horizon du passé. Non, réplique Gadamer, la compréhension est plutôt à comprendre comme une “fusion” (*Verschmelzung*) d'horizons” [GW 1, p. 310-312 ; 326-329], entre le passé et le présent. »

de Dieu, l'Évangile, qui nous est acheminé de manière exemplaire dans la proclamation et l'homélie est une *parole vivante*, une *voix vivante*, et que cette parole s'adresse à nous, et plus pratiquement au sens où elle attend quelque chose de nous : elle attend que nous la gardions vivante. *Nous retrouvons ici la responsabilité, ou la tâche herménétique que nous avons définie avec Gadamer comme ouverture⁴⁹⁸ : si appartenir c'est laisser s'imposer quelque chose qui s'oppose à soi, en revanche, cette imposition de l'être des choses dans la compréhension est elle-même soumise à notre détermination à les laisser s'imposer ou non.*

En un sens, la parole vivante de la tradition est vivante précisément parce qu'elle est « vécue » – ce qui est aussi vrai de la philosophie, voire de toute science ou discipline qui se pratique au présent en plongeant ses racines dans la tradition – c'est-à-dire, parce qu'il y a une possible *adaequatio*, *assimilatio* ou fusion – par opposition à une « distance objective » – entre les voix du passé et celle(s) du présent. Si la parole qui s'adresse à nous du passé doit être vivante comme parole, elle a à être vécue. En ce sens, *la parole vivante est une parole vécue*, « croire » signifie donc *vivre la Parole*. Ceci est le contenu de l'appartenance comme « témoignage ». S'il est possible, comme nous l'avons vu, de décrire la foi comme appartenance au Christ, c'est-à-dire comme *écouter et obéir à la voix du Christ médiatisée par la tradition*, on peut souligner que la foi est ainsi aussi une *conformité* (*adaequatio*, *assimilatio*, *fusion*) *au Christ comme Parole vivante de Dieu*, *et cela est réalisé en devenant nous-mêmes témoins*. Cela signifie que le contenu de

⁴⁹⁸ Cf. *infra*, I, 2, c.

l'appartenance chrétienne consiste à être des témoins du témoin de la Vérité. Ceci est vrai de l'acteur de la proclamation (prêtre, pasteur, mais aussi père, mère, ami, etc.), mais aussi du récepteur qui se tient dans l'horizon de sens qui s'installe dans la proclamation, quand cet horizon rencontre le sien avec succès. Cette rencontre, ou fusion des horizons est la tâche du témoignage. En retour, être témoin est aussi la conséquence de la fusion réussie, et la fusion des horizons ne nous laisse jamais inchangés.

Jean Grondin dit de la fusion des horizons qu'elle se réalise « quand la compréhension est une expérience (au sens fort que Gadamer reconnaît à ce terme) de vérité, c'est-à-dire lorsqu'elle prend la forme d'une rencontre "transcendante" de l'essentiel, s'accompagnant dès lors d'une certaine transformation »⁴⁹⁹. S'il précise qu'une telle « rencontre transcendante » n'est certes pas confinée à l'*union mystique*, il n'hésite pas cependant à rapprocher les deux idées dans le même texte : « Il y a une part d'"*unio mystica*" dans cette idée de fusion, qui est en même temps une expérience de soi et de l'autre, dans ce qu'il a de supérieur. On peut à bon droit parler ici d'une "expérience fusionnelle"⁵⁰⁰. » Cette interprétation de la fusion, rapprochée du rapport à l'autre, n'est pas sans rappeler ce que nous avons appelé la *Zueinandergehörigkeit* ou l'*appartenance mutuelle du Je et du Tu*, qui n'est autre que le versant éthique de la *Zusammengehörigkeit*, ou appartenance mutuelle, du subjectif et de l'objectif.

⁴⁹⁹ J. Grondin, « La fusion des horizons... », *op. cit.*, p. 409.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 408.

Eberhard, qui parle lui aussi du « risque herméneutique d'être transformé en conversation »⁵⁰¹, que ce soit avec autrui ou avec le texte qui nous parle, nous avertit qu'il faut aborder le thème de la transcendance chez Gadamer avec précaution⁵⁰². Or le concept de foi s'inscrit d'emblée dans l'horizon d'une Vérité comprise comme sagesse ultime, et un horizon transcendant est par conséquent déjà impliqué : l'horizon unique et infini de la Parole de Dieu, qui est vivant dans les multiples horizons de ses disciples qui s'approprient dans le témoignage la Parole prononcée « une fois pour toutes »⁵⁰³.

Jean Grondin rend ce lien explicite ailleurs, dans sa discussion des concepts de foi et d'union mystique chez Augustin, où il rappelle l'événement fameux du jardin de Milan. Augustin y *entend* une voix qui lui intime de lire la *Parole* de Dieu (« *tolle et lege* », prends et lis) ; il y trouvera un *appel* impératif à se conformer à la personne du Christ : « revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ »⁵⁰⁴. Et cet appel apparaît à Augustin comme un *appel qui lui est directement adressé* et qui mènera à sa conversion (finale) et à son baptême. L'*Horizontverschmelzung* entre son horizon, disons, de chercheur de vérité et la vérité du texte apparaît ici clairement. Il est littéralement « pris » par la *Sache*, par le

⁵⁰¹ « *The hermeneutic risk of being transformed in conversation* », Eberhard, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁰² *Cf. ibid.*, p. 80.

⁵⁰³ *Cf.* He 1, 1-2.

⁵⁰⁴ Rm 13, 14.

sujet du texte⁵⁰⁵. Le texte demande quelque chose de lui, demande qui sera acceptée comme telle. Cela veut dire qu'il va à la fois entendre et obéir, écouter et se conformer à ce qui est dit (notamment en renonçant littéralement à la *concupiscentia carnis* dont parle Paul dans ce passage). Il croira et se conformera, s'assimilera au Christ tel que médiatisé par les Évangiles, dont il deviendra l'un de ses témoins les plus éloquents. Cet événement bien connu témoigne ainsi de manière lumineuse, à notre avis, de la pertinence herméneutique de Jean 18, 37, lu à l'aide du concept d'appartenance.



L'appartenance au Christ est un événement herméneutique, au sens où il s'agit réellement d'un acte d'interprétation que l'on peut comprendre à la lumière du maître-concept de l'herméneutique de Gadamer, celui d'appartenance : interpréter le Christ comme Parole de Dieu consiste à la fois à l'écouter « de l'intérieur » et obéir à sa voix, c'est-à-dire lui appartenir. Quel est le critère qui permettrait de juger de la justesse de cette interprétation ? Gadamer dit qu'une interprétation réussie disparaît pour laisser la place à la chose même. Elle est *conforme (Angemessen) à la chose*⁵⁰⁶. Nous avons

⁵⁰⁵ Ce qui illustre à merveille la thèse gadamérienne du déplacement du sujet par l'appartenance que nous avons cernée en I, 2, d.

⁵⁰⁶ Cf. Gadamer, *Esquisses herméneutiques*, *loc. cit.*, p. 232.

souligné que l'idée de conformité résonnait dans la *Zugehörigkeit* : « convenir » se dit *sich gehören*, et « convenable », *gehörig* au sens de *angemessen* (convenable, conforme). Ceci est certainement vrai de l'appartenance chrétienne. Une « interprétation réussie » de la Parole de Dieu qu'est le Christ, autrement dit « être de la Vérité » par l'écoute et l'obéissance, consisterait à le laisser *vivre à travers soi*, ce qui est le contenu du témoignage de Paul : « ce n'est plus moi qui vit, mais c'est le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi⁵⁰⁷. » « En Christ », se produit ainsi une fusion de l'un dans l'autre – ou une appartenance mutuelle, *Zueinandergehörigkeit*, comme le suggère l'*Horizontverschmelzung* sur fond d'appartenance – du disciple et du Maître, un témoignage rendu au témoin de la Vérité.

⁵⁰⁷ Gal. 2, 20.

CONCLUSION : LES RACINES MÉTAPHYSIQUES DE L'HERMÉNEUTIQUE DE GADAMER

Faut-il une fondation pour ce qui, depuis toujours, nous porte ?
— H.-G. Gadamer, *Préface à la seconde édition
de Vérité et méthode*, p. 18.

A priori on devrait s'attendre à un monde chaotique,
qui ne peut en aucune façon être saisi par la pensée.
On pourrait (oui, *on devrait*) s'attendre à ce que
le monde soit soumis à la loi dans la mesure seulement
où nous intervenons avec notre intelligence ordonnatrice [Or]
même si les axiomes sont posés par l'homme, le succès d'une telle
entreprise suppose un ordre d'un haut degré du monde objectif.
C'est cela le « miracle »
— A. Einstein, *Lettres à Maurice Solovine*, p. 115.

L'importance de l'herméneutique de Gadamer est qu'elle ébranle plusieurs de nos préjugés courants sur l'interprétation. Ainsi lorsqu'on dit ou que l'on soupire que quelque chose est « une affaire d'interprétation », on présuppose souvent une conception nihiliste ou nominaliste de l'herméneutique : ce qui est affaire d'interprétation renvoie à un domaine qui n'a pas la fiabilité éprouvée d'une science « objective », précisément parce que cela resterait teinté de « subjectivité ». Comme

nous n'aurions affaire qu'à des interprétations, nous devrions abandonner dans ce domaine toute prétention à une vérité qui s'imposerait d'elle-même. C'est précisément contre cette caractérisation de l'interprétation que Gadamer s'élève : d'une part, dans toute compréhension, et ce jusque dans les sciences dites « objectives », nous avons affaire à la compréhension de soi ; c'est nous-mêmes que nous cherchons à comprendre. Le « sujet » ne peut être tenu à l'écart de ce processus. D'autre part, interpréter ne signifie absolument pas, du moins dans le cas des interprétations réussies, imposer arbitrairement notre « point de vue personnel » aux choses. Gadamer ne cesse en effet de marteler que ce qui est dit doit être puisé à même les choses elles-mêmes et que l'interprétation réussie nous met en présence des choses elles-mêmes. C'est en ce sens que Gadamer déplace le sujet de la compréhension : le sujet de la compréhension, ce sont les choses elles-mêmes, l'être des choses, qui s'imposent d'elles-mêmes dans l'événement de la compréhension : l'être du vivant, du monde, du mouvement des corps, des « lois de la nature », des textes de la tradition, de la société, des comportements humains, des institutions, des principes moraux, de la politique, du sacré et du divin et en tout, notre être à nous qui cherchons à nous comprendre. Or l'interprétation a par-là sa rigueur propre, son éthique, sa tâche, laquelle consiste en une ouverture fondamentale aux choses elles-mêmes, ouverture qui se profile en définitive comme ouverture sur l'être. D'où le titre de notre étude : *Laisser s'imposer l'être*. S'il est permis en un sens, de dire que « tout est affaire d'interprétation », cela ne signifie pas, chez Gadamer, un repli nihiliste sur une

subjectivité souveraine qui pourrait affirmer n'importe quoi de n'importe quoi, toute interprétation valant bien toute autre interprétation du fait que l'être serait réduit à l'être du langage, mais bien plutôt que toute compréhension procède de cette exigence fondamentale d'une recherche rigoureuse de concordance avec les choses elles-mêmes, rigueur qui se manifeste, comme l'avait déjà montré Aristote, de différentes façons suivant le type d'investigation. À la question qui préside le projet de l'ouvrage de Gadamer, « comment la compréhension est-elle possible⁵⁰⁸ ? », nous pouvons répondre que c'est en vertu de l'intelligibilité de l'être même des choses qui viennent au langage, comme le souligne encore Gadamer dans la *Préface à la seconde édition* en se servant de son concept d'appartenance, dont nous avons voulu montrer ici qu'il était le maître-concept de sa philosophie : « comprendre [...] appartient à [...] l'être de ce qui vient à être compris⁵⁰⁹. » C'est parce que le langage est d'abord langage de l'être que la compréhension des choses est possible. En reconduisant le concept fondamental de *Vérité et méthode*, celui d'appartenance, à ses racines dont Gadamer nous dit très explicitement, jusque dans la conclusion de l'ouvrage, qu'elles sont d'ordre métaphysique, c'est cette capacité à connaître les choses, cette posture fondamentale en faveur de l'intelligibilité de l'être que nous avons voulu mettre en lumière. Cette posture nous apparaît digne d'intérêt à une époque où il est de bon ton

⁵⁰⁸ P2, p. 10.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 12 ; GW 2, p. 441 : « [...] daß Verstehen niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenen >Gegenstande< ist, sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heißt : zum Sein dessen gehört, was verstanden wird. »

de signifier son congé, dans la foulée de Heidegger, à la métaphysique, mais aussi par-là, jusqu'à l'idée de vérité elle-même comme l'atteste l'ouvrage de Gianni Vattimo : *Adio alla verità*⁵¹⁰. À la question directrice de notre étude, à savoir si l'on doit voir dans l'herméneutique de Gadamer une filiation plutôt nihiliste ou métaphysique, nous devons catégoriquement affirmer que les racines de l'herméneutique de Gadamer sont bel et bien d'ordre métaphysique.

Nous sommes conscient des objections que l'on pourrait formuler à propos de ces racines métaphysiques : Gadamer ne reprend pas, et certainement pas telles quelles, les thèses médiévales pour elles-mêmes. Les médiévaux ne sont certainement pas emblématiques de la pensée de Gadamer, qui paraît beaucoup plus attaché à Platon et à Hegel. Gadamer souligne parfois que les thèses médiévales ne peuvent être reprises telles quelles et que c'est sous la gouverne du langage qu'il entreprend le « tournant ontologique de l'herméneutique ». Or notre recherche ne nous en a pas moins permis de dégager deux présupposés fondamentaux communs : pour Gadamer comme pour Thomas d'Aquin, la vérité concerne une relation fondamentale de co-appartenance entre la pensée et les choses, laquelle relation n'est elle-même pensable que dans un contexte plus englobant de co-appartenance de la vérité et de l'être, relation que la métaphysique moderne de la subjectivité a occulté et qui réapparaît avec force dans l'herméneutique du XX^e siècle comme en témoigne aussi Ricoeur :

⁵¹⁰ Gianni Vattimo, *Adio alla verità*, Rome, Meltemi, 2009.

La première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance⁵¹¹.

La définition traditionnelle de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, formulée dans le contexte de la métaphysique des transcendants, trouve en effet une correspondance exemplaire dans l'appartenance mutuelle (*Zusammengehörigkeit*) du subjectif et de l'objectif. C'est en ce sens que l'objectif fondamental de notre recherche, à savoir l'élucidation du renvoi par Gadamer de son maître-concept d'appartenance à la métaphysique des transcendants, a été rempli. Or notre thèse veut aller plus loin que l'affirmation d'une filiation métaphysique. Nous avons en effet aussi posé la question de savoir si la référence de son maître concept à la métaphysique des transcendants signifiait que Gadamer voulait ainsi placer toute sa théorie herméneutique sous le signe de cette métaphysique. À la lumière des développements du chapitre III, notre réponse à cette question doit être en partie celle de Heidegger : « Gadamer reprend [...] à la fin de son livre la métaphysique de l'être qui conçoit le langage comme une détermination transcendantale de l'être⁵¹². » En partie seulement, car nous avons bien vu que la métaphysique classique ne concevait certainement pas elle-même le langage lui-même comme un transcendantal. Bien plutôt, le langage n'intervient, dans la métaphysique des transcendants,

⁵¹¹ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *op. cit.*, p. 49.

⁵¹² Cité par Jean Grondin, *Du sens des choses*, *op. cit.*, p. 169.

qu'alors que l'accord avec les choses est déjà réalisé. Or ce sera justement l'originalité de Gadamer d'assigner au langage l'adéquation des choses à la compréhension, au sens fort que nous avons relevé et qui consiste à saisir l'« être-langage », à l'inverse d'une thèse sur la réduction de l'être au langage, comme un « se-présenter-à-la-compréhension » des choses. Ceci nous a amené à avancer la formule d'une *intelligibilité herméneutique de l'être* pour décrire le contenu de l'adage fameux⁵¹³. C'est en ce sens que nous avons pu affirmer de Gadamer qu'il faisait du langage un transcendantal et inscrivait ainsi, *d'une certaine manière*, son herméneutique dans la continuité des thèses médiévales quant à la métaphysique des transcendants. Il est vrai que Gadamer lui-même récuse toute prétention à vouloir développer une thèse métaphysique au sens fort, notamment dans la *Préface à la seconde édition de Vérité et méthode* : « Pareilles positions fondamentales de méthode se gardent de tout prolongement proprement métaphysique⁵¹⁴ ». Pour lui, c'est surtout sur le mode *dialectique* que s'effectue dans l'herméneutique cette quête de concordance avec les choses qu'est la compréhension. Il n'en demeure pas moins que c'est du même souffle que Gadamer affirme : « la tradition de la métaphysique [...] conserve pour moi une proximité permanente⁵¹⁵. » Et que penser de la *Lichtmetaphysik* que développe explicitement Gadamer à la toute fin de son maître-ouvrage, encore ici en partant de

⁵¹³ Cf. chapitre III, 2, g.

⁵¹⁴ P2, p. 17.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

la tradition métaphysique des transcendants ? Si Gadamer a raison de rappeler que son projet demeure herméneutique, il n'est certes plus permis, en tout cas, d'affirmer avec Heidegger la thèse d'un « langage clos de la métaphysique » qu'il faudrait « dépasser » ou « laisser à elle-même ». Ce n'est certainement pas le cas pour Gadamer⁵¹⁶, dont nous ne pouvons nier la dette profonde envers la métaphysique, et chez qui les penseurs plus métaphysiciens reconnaîtront pour leur part qu'il apporte une contribution originale et significative, importante pour notre temps, à la tradition métaphysique des transcendants. Ceci nous permet de conclure, contre les interprètes « post-modernes » de sa pensée, qu'*il y a bel et bien de la métaphysique après Heidegger*⁵¹⁷!

C'est pourquoi l'interprétation nominaliste, nihiliste et relativiste de la thèse de Gadamer n'est pas soutenable et doit de toute évidence être abandonnée, comme nous l'avons montré aux chapitres III et IV⁵¹⁸ : c'est précisément la clôture du langage

⁵¹⁶ Voir à cet effet, notamment, chez Gadamer : « Le langage de la métaphysique », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, tr. fr. J. Grondin, 2002.

⁵¹⁷ Gadamer est-il « une brebis perdue dans les champs desséchés de la métaphysique » comme il soupirait face à l'interprétation de sa pensée par Jacques Derrida (*L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005, p. 178) ? Au terme de notre étude, il conviendrait plutôt de dire non, il est un « berger de l'être » dans les champs *fertiles* de la métaphysique.

⁵¹⁸ De plus, soulignons ici que, comme il l'affirme d'emblée dans son article-phare, « Histoire d'une virgule », c'est à l'aide de son interprétation de Gadamer que Vattimo construira sa propre herméneutique, dont l'aboutissement l'amènera à tenter un « adieu à la vérité » ; adieu à vrai dire impossible s'il prétend nous apprendre quelque chose de vrai. La réfutation des interprétations nihilistes de la thèse de Gadamer nuit-elle à sa propre entreprise ? Il ne nous appartient pas de juger ici dans quelle mesure le fait que son interprétation de Gadamer soit erronée nuirait ou non à la fondation de sa propre herméneutique, mais il s'agit certainement d'un domaine d'investigation valable.

sur lui-même, ou plus globalement de la pensée sur elle-même, qui a eu des conséquences désastreuses pour la compréhension de ce qu'est l'interprétation, précisément en anihilant sa prétention à la vérité, ce que ne cesse de dénoncer très explicitement Gadamer. De plus, en réduisant l'être à l'être du langage, elle demeure prisonnière, à son insu peut-être, de cette métaphysique de la subjectivité que combat Gadamer dans son œuvre et qui a à chercher un accès à l'être à partir d'une pensée qui en est d'emblée coupée. Mais les métaphysiciens modernes, disons ici, polémiquement peut-être, de Kant à Husserl et Heidegger, ne renoncent pas eux-mêmes à la vérité conçue comme *adaequatio*. Or c'est certainement dans son sens ontologique fort, classique – *réaliste* – que Gadamer entend l'adéquation entre la compréhension et les choses. Nous rejoignons ainsi *sur ce point* la lecture d'un Pascal Michon, qui le dit pour critiquer Gadamer, ou d'un Brice R. Wachterhauser⁵¹⁹. La critique de Kant, notamment, a congédié l'ontologie, et si c'est précisément la question de l'être que veut réveiller Heidegger, il n'en lit pas moins l'*adaequatio* chez Thomas à travers les lunettes de Kant, qui en fait une *adaequatio* « *ad objectum* » dans la modernité, c'est-à-dire une quête de conformité à l'objet à partir de la pensée, un *critère* de la connaissance vraie, alors que dans le contexte où elle a été formulée, il

⁵¹⁹ Michon affirme en effet, rappelons-le, que « [t]oute la pratique discursive de Gadamer est [...] motivée par une croyance à la subjectivité et à la réalité des “choses”. Son discours est fondé sur un réalisme métaphysique » Pascal Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*. Paris, Vrin, 2000, p. 112. Wachterhauser, de même, interprète « l'“appartenance” du mot et de la réalité » comme étant « le réalisme de Gadamer » (Selon le titre de son article « Gadamer's Realism: The “Belongingness” of Word and Reality », *op. cit.*)

s'agissait encore de la *condition* de la compréhension. C'est parce que les choses conviennent, s'accordent ou se présentent d'elles-mêmes à l'intellect, donc sont intelligibles, que l'on peut les comprendre. L'*adaequatio* est à l'origine *adaequatio rei* « ad » *intellectum*. Pour la métaphysique des transcendants comme pour la métaphysique grecque classique, les choses ne consistent certainement pas en un « divers désordonné » que notre esprit aurait pour fonction de mettre en ordre à l'aide de ses catégories. Bien plutôt l'intelligence est-elle *adaptée* à l'intelligible dans les choses, auquel elle doit se soumettre. C'est en ce sens que nous avons pu affirmer de Gadamer, à la fin de notre chapitre IV, qu'il était d'une certaine manière plus médiéval que kantien⁵²⁰.

Mais n'aurait-il pas été plus approprié et plus rigoureux d'affirmer, avec R. J. Dostal, que la conception de la vérité chez Gadamer, malgré ses différences importantes, s'assimilait à celle de Heidegger ? Nous répondrons que, de même que la notion de vérité chez Gadamer est plus médiévale que kantienne, elle est aussi en un sens plus médiévale que heideggerienne, car l'*adaequatio* que traduit la *Zusammengehörigkeit*, mais que Heidegger reléguait à une propriété dérivée de la vérité, est chez Gadamer le fondement ontologique, la condition de la compréhension. C'est que, à l'encontre d'une conception « purement ontologique » de la vérité, nous avons vu que la notion ontologique de vérité intégrait déjà chez lui, comme chez Thomas,

⁵²⁰ Cf. *infra*, IV, 3, c.

l'idée de convenance à la compréhension, ce que rend l'adage fameux *l'être qui peut être compris est langage*. Si elle peut aussi être dite heideggérienne, c'est d'abord, bien entendu, au sens où elle s'attache certainement *aussi*, et ce, de manière plus évidente peut-être, à la vérité-*alètheia*, mais peut-être plus fondamentalement dans la mesure où un rapprochement est possible entre Heidegger et Thomas au sujet du fondement ontologique de la vérité-adéquation. Nous sommes certainement sympathique à un tel rapprochement⁵²¹, mais il remettrait en cause la portée de la critique heideggerienne, au §44 de *Sein und Zeit*, qui en fait une propriété dérivée de la vérité. Pour le dire simplement, ce qui attire Gadamer chez Heidegger *et* chez les médiévaux, c'est cette solidarité que Heidegger n'a pas vue au sujet du fondement premier de la connaissance dans l'être. Enfin, notre thèse doit certes beaucoup à Jean Grondin et sur différents aspects – herméneutique, métaphysique, phénoménologique, ou encore théologique – or, sur la question de l'interprétation de Gadamer proprement dite, nous estimons avoir dépassé, mais sous la conduite des indications qu'il martèle dans ses textes sur Gadamer, son interprétation du rapport de Gadamer aux médiévaux. En effet, s'il indique à plusieurs reprises la référence étonnante de Gadamer à la métaphysique des transcendants, il ne va jamais vraiment chercher dans les textes médiévaux eux-mêmes une analyse de ce que peut bien signifier l'appartenance comme « intégration de la connaissance à l'être » en contexte médiéval, à l'exception

⁵²¹ À ce sujet, cf. *infra*, II, 4, b.

peut-être de son récent *Du sens des choses*, où il formule une interprétation fort éclairante de Thomas, mais le contexte n'est pas alors une interprétation de Gadamer. De plus, on ne voit pas chez Grondin jusqu'à quel point, ainsi que Ricoeur l'a montré avant notre propre étude, le concept d'appartenance est central et déterminant pour l'herméneutique de Gadamer.

Par sa référence à l'« horizon des questions de la métaphysique classique », Gadamer ne désirait pas, bien entendu, fournir un commentaire qui viserait à expliciter tel ou tel aspect de ses questions familières, comme une certaine tradition thomiste, par exemple, le fait toujours de façon très intelligente. C'est peut-être en définitive une « parenté d'esprit », qui n'en est pas moins fondamentale, avec la pensée médiévale qu'il est possible de discerner ici. Il existe cependant, entre les deux approches, une différence importante qu'on ne peut nier, laquelle est rendue explicite dans la récapitulation que Gadamer fait de son ouvrage : « le langage que les choses tiennent – quelles qu'elles soient – n'est pas le *logos ousias* et ne s'accomplit pas dans la vision qu'une intelligence infinie a d'elle-même ; cette langue est la langue qu'entend notre être fini et historique, quand nous apprenons à parler⁵²². » Il n'en demeure pas moins que la portée de la priorité que Gadamer assigne à l'entendre, sous la gouverne de son concept d'appartenance résolument enraciné dans la doctrine des transcendants, est qu'elle retourne à la métaphysique la plus classique du *logos* :

⁵²² *Ibid.*, p. 480 ; 502.

« l'entendre est un chemin qui conduit au tout, parce qu'il est capable d'écouter le *logos* »⁵²³.

Sur ce plan, une question fondamentale persiste. Si la thèse essentielle de Gadamer veut assigner au langage et non fonder dans un schéma onto-théologique la possibilité de l'adéquation entre les choses et notre compréhension, où pouvons-nous trouver une explication « fondamentale » de la convenance des choses à notre compréhension ? Suffit-il d'affirmer qu'elles « sont langage », d'attester « qu'il y ait » langage ? La question capitale consiste ici à demander *pourquoi* elles sont langage et susceptibles d'être comprises. Gadamer répond-t-il explicitement à cette question ? Rien n'est moins sûr, bien que toute son ontologie y conduise. Cette question peut-elle se passer d'un onto-théologie⁵²⁴ ? Ou à tout le moins d'un horizon de sagesse ultime, d'un « grand sens » dont l'interprétation est aussi la vocation de la métaphysique⁵²⁵ ? Si elle résiste ou se tient en retrait de ces questions de sens ultime, que la tradition assignait à la *metaphysica specialis*, il n'en demeure pas moins que le renvoi explicite de son maître-concept à la doctrine des transcendants est un geste assez audacieux, à une époque qui célèbre le Nietzsche qui affirmait que « le Beau est

⁵²³ GW 1, p. 466 ; tr. fr. pp. 487-488.

⁵²⁴ La question a été posée par Jens Zimmermann dans « *Confusion of Horizons : Gadamer and the Christian Logos* », *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 22, No. 1, 2001.

⁵²⁵ Ces questions sont abordées, bien qu'à l'extérieur du contexte immédiat d'une interprétation de Gadamer, par Jean Grondin dans *Du sens des choses*. Pour une perspective critique, voir sa recension par Guillaume St-Laurent, « L'herméneutique métaphysique entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis* », *Philosophiques*, vol. 41, n° 2, 2014, p. 371-378.

aussi inexistant que le Bien ou le Vrai »⁵²⁶. L'herméneutique de Gadamer, en vertu de son tournant ontologique, s'oppose en effet radicalement à tout nihilisme (fût-il « heureux »), conséquence tragique de l'oubli de l'être que Heidegger a dénoncé et qui était, selon lui, le fait de toute la tradition métaphysique depuis Platon. Or l'insistance, très convaincante selon nous, de Gadamer sur les sources médiévales de sa pensée de l'être nous donne à croire que c'est peut-être Gilson qui avait raison, lui qui voyait en saint Thomas « une formidable exception à l'oubli de l'être ». Un tel « regard en arrière », Gadamer serait d'accord, est peut-être nécessaire avant de « se retourner et d'épier les premières lueurs » du retour de l'être, pour lequel, nous espérons l'avoir montré, Gadamer a fait plus que sa part.

⁵²⁶ « *Das Schöne existiert so wenig als das Gute, das Wahre.* » Édition critique numérisée des Œuvres de Nietzsche, *Nachgelassene fragmente* 1887, gruppo 10 [167], « Aesthetica ». En ligne. URL : <<http://www.nietzchesource.org/#eKGWB/NF-1887,10>>. Consulté le 19-02-2015. La citation existe avec des italiques accentuant la référence aux transcendants dans Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, sous la dir. de P. Gast et E. Förster-Nietzsche, Leipzig, Kröner, 1996, §804, p. 538 : « *Das Schöne existiert so wenig als das Gute, das Wahre* ».

APPENDICE : **RECOMMANDATIONS EN VUE** **D'UNE ÉVENTUELLE** **TRADUCTION FRANÇAISE** **ULTÉRIEURE DE *VÉRITÉ ET*** ***MÉTHODE***

La quatrième page de couverture de la traduction française actuelle met bien en lumière « le fondamental *rapport d'appartenance* » que Gadamer entend recouvrer dans son herméneutique, en reconnaissant que la thèse de Gadamer consiste à dire que « la compréhension portée par cette appartenance peut seule revendiquer la “vérité”. » (4^e de couv.) Ce qui est reconnu, c'est le caractère absolument fondateur du concept d'appartenance dans *Vérité et méthode*. Or nous estimons que ce caractère aurait pu, ou dû, compte tenu de cette reconnaissance du rôle important de cette notion, être plus effective à deux niveaux, soit dans la traduction, puis dans l'*index rerum*. D'une part, nous avons en effet constaté, au cours de notre étude, plusieurs passages-clés où la traduction française aurait gagné à rendre plus explicite le concept d'appartenance. D'autre part, notre étude nous a aussi amené à considérer la *Zugehörigkeit* ainsi que deux de ses dérivés comme des concepts techniques qui gagneraient à être reconnus comme tels dans l'*index rerum*. Nous désirons ici formuler quelques recommandations à ce sujet, dans le but de servir une éventuelle traduction française ultérieure de *Vérité et méthode*.

1. La traduction

Nous avons vu que l'interprétation de l'adage fameux de Gadamer, *l'être susceptible d'être compris est langage*, ne saurait se passer d'une étude attentive et rigoureuse du concept d'appartenance, lequel est particulièrement présent dans la section de l'ouvrage où l'adage est formulé. Il faudra d'abord absolument traduire le terme de *Zugehörigkeit*, ses dérivés et sa forme verbale (*zugehören*), de même que l'expression *Zusammengehörigkeit* en rendant le terme par « appartenance » ou l'expression « appartenance mutuelle » en français. En voici les occurrences les plus importantes⁵²⁷ :

a) p. 92 ; 104 :

« ...le lien intime (*Zusammengehörigkeit*) de l'aspect esthétique et de l'aspect historique dans la conscience de la culture. »

Remplacer : « le lien intime » par « l'appartenance mutuelle »

b) p. 122 ; 135 :

« C'est cette *solidarité* (*Zusammengehörigkeit*) des deux aspects qu'il nous faut souligner contre l'abstraction de la "distinction esthétique". »

Remplacer : « solidarité » par « appartenancer mutuelle »

⁵²⁷ Soulignons ici d'autres occurrences qui ne sont pas aussi explicitement liées à la thèse de l'auteur, dont la signification technique est par conséquent moins nécessaire : p. 158 ; 172, p. 228 ; 244, p. 313 ; 330.

c) p. 467 ; 488 :

« [C]’est alors précisément que le concept d’appartenance se définit d’une façon nouvelle. *En relever (zugehörig), c’est être atteint (was... erreicht wird)* par la parole qu’adresse la tradition. »

Comme il s’agit de définir le concept d’appartenance, il sera important de remplacer « en relever » par « appartenir » ; mais nous préférons ici modifier la phrase complète, de manière à en rendre plus exactement le sens en français : « l’appartenance est ce qui est réalisé par la parole qu’adresse la tradition. »

d) p. 478 ; 500 :

« [c]e qui a inspiré notre réflexion, c’est l’affirmation que le langage est un centre où le moi et le monde fusionnent, bien plus : où ils se présentent dans leur *mutuelle solidarité (Zusammengehörigkeit)* originelle. »

Remplacer « mutuelle solidarité » par « appartenance mutuelle ».

e) p. 479 ; 500 :

« L’aspect sous lequel une chose se présente *fait* au contraire *partie de (gehört... zu)* son être propre. »

Remplacer « fait partie...de » par « appartient à ».

f) p. 480 ; 502 :

« se présenter et être compris vont de pair (Sich-darstellen, Verstandenwerden, das gehört [...] zusammen) à tel point que l’un passe dans l’autre. »

Il faudra peut-être ici modifier la phrase entière légèrement, au risque de rendre la traduction plus technique : « le se-présenter et l’être-compris s’appartiennent mutuellement »

2. L'*index rerum*

En ce qui a trait à l'index, nous ferons plusieurs recommandations qui ont toutes pour but de mieux reconnaître le rôle-clé de la *Zugehörigkeit*, mais aussi bien entendu de faciliter au lecteur le repérage du maître-concept dans l'ouvrage.

a) Le thème central de l'ouvrage est celui de l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif. « Appartenance mutuelle » traduisant en français l'expression allemande *Zusammengehörigkeit*, laquelle apparaît dans certains passages cruciaux pour l'interprétation juste de la pensée de Gadamer, nous proposons de considérer cette expression comme un terme technique et d'en faire une entrée distincte dans l'index, laquelle contiendrait aussi les quelques références à la *co-appartenance* (expression qui traduit actuellement en au moins deux occurrences *Mitzugehörigkeit*, mais aussi *Zusammengehören*). Cette entrée renverrait notamment aux occurrences suivantes :

- i. p. 92 ; 94 (*cf.* la nouvelle traduction proposée, *infra*, 1. a)
- ii. p. 122 ; 135 (*cf.* *infra*, 1. b)
- iii. p. 465 ; 486 : « appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif » (tel quel dans l'actuelle traduction française)
- iv. p. 266 ; 283 : la « co-appartenance (*zusammengehören*) du projet et de ce [que Heidegger] appelait l'être-jeté »
- v. p. 295 ; 311 : « la conscience de co-appartenir à ce monde (*ein Bewußtsein der Mitzugehörigkeit dieser Welt*) »

- vi. p. 295 ; 311 : « la co-appartenance de l'œuvre à notre monde (*eine Mitzugehörigkeit des Werkes zu unserer Welt*) »
- vii. p. 478 ; 500 (*cf. infra*, 1. d)

b) Il faudra de plus inclure impérativement, sous l'entrée « appartenance », les occurrences suivantes, dont celles que nous venons de rendre explicites par nos recommandations au sujet de la traduction :

- i. p. 268 ; 285 (« appartenance de l'interprète à son objet »)
- ii. p. 467 ; 488 : *cf.* la nouvelle traduction proposée en *infra*, 1. c.
- iii. p. 478 ; 500 : *cf. infra*, 1. d.
- iv. p. 479 ; 500 : *cf. infra*, 1. e.

c) À la fin de la seconde partie de l'ouvrage, c'est à partir du rapport éthique au Tu que Gadamer définit la tâche herméneutique comme ouverture. Nous avons vu que ce rapport éthique était aussi compris à partir de l'appartenance, qui prend la forme d'un *Zueinandergehören* ou « appartenir de l'un à l'autre » dans ce passage-clé : « Appartenir l'un à l'autre (*Zueinandergehören*) signifie toujours en même temps reconnaître tout son poids à la parole de l'autre (*Auf-ein-ander-Hören-können*) » (p. 367 ; 384.) Nous proposons de faire aussi de cette expression une entrée distincte dans l'index sous le titre « appartenance mutuelle du je et du tu ».

Nous n'avons fait ici que mettre en valeur le concept d'appartenance dans ses occurrences textuelles ; il va de soi que le concept se traduit de plusieurs autres façons dans l'ouvrage – en rester aux occurrences textuelles aurait quelque chose de nominaliste. Le concept d'appartenance prend aussi la forme, notamment, de l'« ordination » (*Zuordnung*), par exemple, de l'homme au monde (p. 463 ; 484), ou encore de la participation ou d'un « prendre part » (*teilnehmen*) : « [...] la condition indispensable de sa relation au texte est qu'il participe à son sens (*daß er an seinem Sinn teilnimmt*) » (p. 391 ; 409). Or les traductions que nous avons proposées et qui, à vrai dire, s'imposent d'elles-mêmes, la distinction entre *Zugehörigkeit*, *Zusammengehörigkeit* et *Zueinandergehören* et les nouvelles entrées proposées pour l'index, devraient néanmoins contribuer à refléter un peu plus clairement la portée capitale du concept d'appartenance dans *Vérité et méthode* que nous avons démontrée dans cette étude.

BIBLIOGRAPHIE

1. OEUVRES DE GADAMER	278
TEXTES ORIGINAUX EN ALLEMAND.....	278
TRADUCTIONS FRANÇAISES OU ANGLAISES	278
2. LITTÉRATURE SECONDAIRE SUR GADAMER	279
OUVRAGES COLLECTIFS SOUVENT CITÉS.....	279
COMMENTAIRES DE GADAMER.....	280
3. TEXTES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE	282
TEXTES DES AUTEURS.....	282
OUVRAGES GÉNÉRAUX.....	283
COMMENTAIRES SUR LA QUESTION DES TRANSCENDANTAUX CHEZ THOMAS D'AQUIN ET PHILIPPE LE CHANCELIER	284
COMMENTAIRES DE NICOLAS DE CUES.....	284
AUTRES SOURCES.....	284
4. AUTRES AUTEURS CITÉS	285
5. LA BIBLE : TEXTE ET TRADUCTIONS	288

1. Oeuvres de Gadamer

TEXTES ORIGINAUX EN ALLEMAND

— *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 10 tomes, 1985-1995.

— *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

Les tomes des *GW* cités dans le texte sont les suivants :

— Tome 1 : *Hermeneutik I : Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986, 2e éd. 1990.

— Tome 2 : *Hermeneutik II : Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, 1986, 2e éd. 1993.

— Tome 4 : *Neuere Philosophie I : Hegel, Husserl, Heidegger*, 1987.

— Tome 6 : *Griechische Philosophie II*, 1985.

— Tome 8 : *Ästhetik und Poetik I : Kunst als Aussage*, 1993.

— Tome 10 : *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

TRADUCTIONS FRANÇAISES OU ANGLAISES

— « Aesthetic and Religious Experience », in *The Relevance of the Beautiful and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

— *Esquisses herméneutiques*, Paris, Vrin, tr. fr. J. Grondin, 2004.

— *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, tr. fr. J. Grondin, 1996.

— *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, tr. fr. P. Fruchon, 1996.

— *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, tr. fr. J. Grondin, 2002.

- « Nicolaus Cusanus and the Present », tr. angl. T. D. George, in *Epoché* 7, 1 (1992).
- « Langage et compréhension » (1970), in *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, tr. fr. Jean-Claude Gens, 1995.
- *L'art de comprendre I. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982.
- *L'art de comprendre II. Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991.
- *L'herméneutique en retrospective*, Paris, Vrin, tr. fr. J. Grondin, 2005.
- *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- *Truth and Method*, London/New York, Continuum, Second revised Edition, traduction anglaise J. Weinsheimer and D. G. Marshall, 2004.
- *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, tr. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, 1996.
- *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976. Première traduction française, incomplète, par Étienne Sacre revue par Paul Ricoeur. Inclut la *Préface à la seconde édition allemande*, qui se trouve dans GW 2.

2. Littérature secondaire sur Gadamer

OUVRAGES COLLECTIFS SOUVENT CITÉS

DOSTAL, R. J., (dir.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

HAHN, L. E. (dir.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago-Lasalle, IL., Open Court Publishing, The Library of living Philosophers, 1997.

MALPAS, J. and ZABALA, S. (dir.), *Consequences of Hermeneutics*, Evanston, IL., Northwestern University Press, 2010.

WACHTERHAUSER, B. R. (dir.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1994.

COMMENTAIRES DE GADAMER

BERNSTEIN, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1983.

DIEZ-FISCHER, F., « L'écoute inouïe », Communication présentée au *Laboratoire de phénoménologie et herméneutique* de l'Institut catholique de Paris, février 2009. En ligne. URL : [www.fondsriceur.fr/photo/ecoute\(1\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/ecoute(1).pdf). Consulté le 11/10/2011,

DOSTAL, R. J., « The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger : Taking Time and Sudden Lightning », in *Hermeneutics and Truth*, pp. 47-67.

DOYON, F., *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer*, Thèse de doctorat, inédite, Université de Montréal, 2012.

EBERHARD, P., *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

FIGAL, G., « The doing of the Thing itself : Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language, » in R. J. Dostal (dir.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 110-111.

GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer, A Biography*, New Haven/London, Yale University Press, tr. angl. Joel Weinsheimer, 2003.

— *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, coll. La nuit surveillée, 1999.

— « La fusion des horizons : la version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? » in *Archives de philosophie* 68, 3 (2005), pp. 401-418.

— « La thèse de l'herméneutique sur l'être », in *Revue de métaphysique et de morale*, Octobre 2006, pp. 469 à 481.

— *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

- « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », in *Revue internationale de philosophie* 3/2000, n. 213, pp. 469-485.
 - « Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics ? », in *Consequences of Hermeneutics*, pp. 190-201.
- LAWRENCE, R., « Gadamer, The Hermeneutic Revolution, and Theology », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, pp. 189-190.
- MICHON, P., *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*. Paris, Vrin, 2000.
- RICARD, M.-A., « Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », in *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (juin 2001) pp. 251-260.
- RORTY, R., « *Being that can be understood is language* », in *London Review of Books*, 22, 6 (2000), pp. 23-25.
- ROSEN, S., « *Horizontverschmelzung* », in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, pp. 207-218.
- SCRAIRE, M., « Appartenance et distanciation : Lire ensemble Gadamer et Ricoeur. » Communication présentée dans le cadre du congrès de la *Society for Ricoeur Studies*, Rochester, NY, novembre 2012.
- « Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance dans *Vérité et méthode* », in *Laval théologique et philosophique*, 65, 1 (février 2009), pp. 83-104.
 - « Faith as Fusion of Horizons ? », in M. Kasten, R. Sneller and H. Paul (dir.), *Hermeneutics and the Humanities : Dialogues with Hans-Georg Gadamer*, Leyde, Leiden University Press, 2012.
- VALLÉE, M.-A., « De Gadamer à Ricoeur. Vers une conception herméneutique du langage ? », in J. Verheyden, T.L. Hettema, P. Vandecasteele, *Paul Ricoeur : Poetics and Religion*, Leuven – Paris – Walpole, Ma, Uitgeverij Peeters, 2011.
- *Gadamer et Ricoeur. La conception herméneutique du langage*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- VATTIMO, G., *Au-delà de l'interprétation*, Bruxelles, De Boeck, 1997.

— « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être. » in *Revue internationale de philosophie*, 54, 3 (2000).

VESSEY, D., « Gadamer and the Fusion of Horizons », in *International Journal of Philosophical Studies*, 17, 4 (2009), pp. 531-542.

WACHTERHAUSER, B. R., « Gadamer's Realism : The "Belongingness" of Word and Reality », in *Hermeneutics and Truth*, pp. 148-171.

WESTPHAL, M., « The dialectic of belonging and distanciation in Gadamer and Ricœur », dans Georges Taylor et Francis J. Mootz III, *Gadamer and Ricœur, Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, New York, Continuum, 2011, pp. 43-62.

ZABALA, S., « Being is conversation : Remains, Weak Thought, and Hermeneutics », in *Consequences of Hermeneutics*, pp. 161-176.

ZIMMERMANN, J., « Confusion of Horizons : Gadamer and the Christian Logos », in *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 22, No. 1, 2001, pp. 88-98.

3. Textes de philosophie médiévale

TEXTES DES AUTEURS

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Lettre sur l'Incarnation du Verbe*, in *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry, tome III*, Paris, Cerf, tr. fr. M. Corbin et A. Galonnier, 1988.

NICOLAS DE CUES, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, 2 Vols., Minneapolis/Minnesota, The Arthur J. Banning Press, tr. angl. J. Hopkins, 2001, disponibles sur le *Cusanus-Portal* de l'*Institut für Cusanus-Forschung*. En ligne. URL : <<http://www.cusanus-portal.de>>. Consulté le 14/01/2015.

— *Dialogues de l'idiote*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, tr. fr. H. Pasqua, 2011. Inclut le texte latin original de l'*Idiota de mente*, in *Opera omnia, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, ad codicum fidem edita*, vol. V, Hambourg/Leipzig, Felix Meiner, 1983.

- *Nikolaus von Kues Philosophisch-theologische Schriften*, Vienne, Verlag Herder, tr. allemande D. et W. Dupré, 1989, disponibles sur le *Cusanus-Portal* de l'*Institut für Cusanus-Forschung*. En ligne. URL : <http://www.cusanus-portal.de>. Consulté le 14/01/2015.
 - *Oeuvres choisies*, Paris, Aubier, tr. fr. M. De Gandillac, 1942.
- OCCAM, G. (D'), *Somme de logique*, ch. 15, 40, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. J. Biard, 1993.
- PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Q. I-III, tr. fr. PICHÉ, D., incluse dans son article « Le concept de vérité dans la *Summa de bono* (Q. I-III) de Philippe le Chancelier », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92,1 (2008), pp. 3-32. Toutes les citations de Philippe le Chancelier sont tirées de cette traduction.
- THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée. La vérité.*, Paris, Vrin, tr. fr. C. Brouwer et M. Peeters, 2002. Inclut le texte latin original.
- *Somme théologique (Summa theologiae)*, 1^a pars, q. 12-17, Paris, Cerf, tr. fr. A. D. Sertillanges, 4^e éd., 1963. Inclut le texte latin original.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

- DE LIBERA, A., *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.
- *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen-âge*, Paris, Seuil, coll. Des travaux, 1996.
 - *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003.
- GILSON, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2^e édition revue, 1969.

COMMENTAIRES SUR LA QUESTION DES TRANSCENDANTAUX CHEZ THOMAS
D'AQUIN ET PHILIPPE LE CHANCELIER

AERTSEN, J. A., « Truth as Transcendental in Thomas Aquinas », in *Topoi* 11 (1992), pp. 159-171.

JORDAN, M. D., « The Grammar of *esse*: Re-reading Thomas on the Transcendentals », in *The Thomist* 44 (1980), pp. 1-26.

POUILLON, H., « Le premier traité des propriétés transcendantales : la *Summa de bono* du Chancelier Philippe », in *Revue néoscholastique de philosophie*, Louvain, Tome 42, 1939, pp. 40-77.

WADDELL, M. M. « Truth or Transcendentals : What *was* St. Thomas's intention at *De veritate* 1.1 ? », in *The Thomist*, 67 (2003), pp. 197-219.

COMMENTAIRES DE NICOLAS DE CUES

ECKERT, W. P., « Nicolas de Cuse à l'aube du monde moderne. Le congrès international de Bressanone (septembre 1964) », in *Revue philosophique de Louvain*, vol 62 n° 76 (1964), pp. 651-660.

MILLER, C. L., « Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa] », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), En ligne. URL : <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/cusanus/>>. Consulté le 14/01/2015.

PATAR, B., Article « Nicolas de Cues » in *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Fides/Presses philosophiques, édition revue et augmentée, 2006.

AUTRES SOURCES

DE MURALT, A., *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin, 1995.

PANACCIO, C., « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », in *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1/1992, pp. 61-81.

— *Les mots, les concepts et les choses*, Paris/Montréal, Vrin/Bellarmin, 1992.

4. Autres auteurs cités

ARISTOTE, *De l'âme (De anima)*, Paris, GF-Flammarion, tr. fr. R. Bodéüs, 1993.

— *Métaphysique*, Paris, Vrin, tome 1, tr. fr. J. Tricot, 2000.

— *Organon, II. De l'interprétation*, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1946 ; tr. fr. C. Dalimier, Paris, GF-Flammarion, 2007.

AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, 115, 4, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. Bibliothèque augustinienne, tr. fr. M.-F. Berrouard, 2003,

— *Homilies on the Gospel of John*, 115, 4, in Philipp Schaff (Ed.), *Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol. 7*, Translation J. Gibb and J. Inne (New York : Christian Literature Publishing Co., 1886), available on the site of the *Christian Classics Ethereal Library*. Accessed August 3, 2010. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf107.iii.cxvi.html>.

— *Les Confessions*, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, tr. fr. P. Cambronne, 1998.

— *Les Confessions*, Texte latin et commentaire de J.J. O'Donnell (*Augustine : Confessions*, Oxford, Clarendon Press, 1992) disponible en ligne : URL : <http://www.stoa.org/hippo/>. Consulté le 20/01/15.

BULTMANN, R., « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ? » (1957) in *Foi et compréhension*, Paris, Seuil, tome I, tr. fr. A et S. Pfrimmer, 1969.

COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

DUFRENNE, M., *L'œil et l'oreille*, Montréal, L'Hexagone, 1987.

EINSTEIN, A., *Lettres à Maurice Solovine reproduites en facsimilé et traduites en français*, Paris, Gauthier-Villars, 1956.

GREISCH, J., *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

GRONDIN, J., *À l'écoute du sens. Entretiens avec Marc-Antoine Vallée.*, Montréal, Bellarmin, Coll. L'essentiel, 2011.

— *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique.*, Paris, PUF, 2013.

— « Foi et vision mystique dans les *Confessions* d'Augustin », *Théologiques* 16, 2 (2008), pp. 15-30.

— *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004.

— *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2009.

— « *Fide splendet et scientia* : du sens d'une devise, » in *Théologiques* 13, 1 (2005), pp. 119-120.

GRONDIN, V., « Le langage de la phénoménologie : analogie ou citation ? », in *Revue de métaphysique et de morale* 2 (2010), pp. 249-264.

HEGEL, G. W. F., *Leçons sur la philosophie de la religion, Première partie : Introduction. Le concept de la religion.* Paris, PUF, Coll. Épiméthée, Édition établie et présentée par Walter Jaeschke, tr. fr. P. Garniron, 1996.

HEIDEGGER, M., « Ce qu'est et comment se détermine la phusis », dans *Questions I et 2*, Paris, Gallimard, tr. fr. F. Fédier, coll. Tel, 1993.

— « De l'essence de la vérité », 1943, in *Questions I*, Paris, Gallimard, tr. fr. A. De Waelhens et W. Biemel, 1968, p. 161-192.

— « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980.

— *Être et temps (Sein und Zeit)*, GA 2, Paris, Authentica, tr. fr. E. Martineau, 1985.

— « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1964), dans *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 135-136.

- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.
 - *Le Sophiste, GA 19*, Paris, Gallimard, tr. fr. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et P. Quesne, 2001.
 - *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, tr. fr. J.-F. Courtine, 1975.
 - « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
 - *Questions I*, traduction française A. De Waelhens et W. Biemel, Paris : Éditions Gallimard, 1968.
- HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, tr. fr. Paul Ricœur, 1950.
- *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, tr. fr. A. Lowit, 1997.
 - *Husserliana*, V, La Haye, Nijhoff, 1952, pp. 138-162.
 - *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, tr. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, 1966.
 - « Post-face à mes *Idées directrices* », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1957/4, pp. 369-398.
- KANT, E., *Critique de la raison pure*, Ak. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980.
- OWENS, J., *An Elementary Christian Metaphysics*, Milwaukee, Bruce, 1963.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MIRIBEL, E. (DE.), *Edith Stein : Comme l'or purifié par le feu*, Paris, Plon, 1984.
- NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, in *Nietzsche Source*, Édition critique numérisée des Œuvres de Nietzsche. En ligne. URL : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10>>. Consulté le 19-02-2015.

— *Der Wille zur Macht*, sous la dir. de P. Gast et E. Förster-Nietzsche, Leipzig, Kröner, 1996.

PASCAL, B., *Pensées*, Paris, GF-Flammarion, 1976.

PLATON, *Apologie de Socrate. Criton*, Paris, GF-Flammarion, 3^e édition corrigée, tr. fr. Luc Brisson, 2005.

PÖGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München, K. Alber, 1983.

RICHARDSON, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 308. Cité par Raul Corazzon, *Theory and History of Ontology* En ligne. URL : <http://www.ontology.co/heidegger-aletheia.htm>. Consulté le 05/12/12.

RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

SCHUMM, M., « À propos de Hans Blumenberg », Entretien avec Heinz Wisman, in *Cahiers philosophiques* 3/ 2010 (n^o 123), p. 89-100. URL : www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2010-3-page-89.htm. Consulté le 13/03/14.

SCRAIRE, M., *Amour, utilité et dignité humaine. La distinction entre « jouir » et « user » chez Augustin, lue à travers l'impératif catégorique*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.

ST-LAURENT, G., « L'herméneutique métaphysique entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis* », *Philosophiques*, vol. 41, n^o 2, 2014, p. 371-378.

5. La Bible : texte et traductions

Traduction liturgique catholique officielle disponible sur le site de l'*Association épiscopale liturgique pour les pays francophones*. En ligne. URL : <http://www.aelf.org/bible-liturgie>. Consulté le 20/01/15.

BIBLE DE JÉRUSALEM, Paris, Cerf/Mame, 2001.

Novum Testamentum Graece (Nestle-Alland, 28^e édition), Disponible en ligne. URL : <http://www.nestle-aland.com/en/home/>. Consulté le 21/01/15.

