

Université de Montréal

nrb = 11330570
V.018

Langage et herméneutique dans *Vérité et Méthode*

par

Hichem Messaoudi

Département de Philosophie

Faculté des études supérieures

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en Philosophie

Avril 2000

© Hichem Messaoudi, 2000



B
29
U54
2000
V.018

Université de Montréal

Langage et comportement dans l'ovis et le chèvre

par

Richard Messiaoui

Département de Philosophie

Faculté des études supérieures

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en Philosophie

Avril 2000

© Richard Messiaoui 2000



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Langage et herméneutique dans *Vérité et méthode*.

Présenté par :

Hichem Messaoudi

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Jean Grondin, président rapporteur
Monsieur Claude Piché, directeur de recherche
Monsieur Daniel Dumouchel, membre

Mémoire accepté le : 29 septembre 2000

Sommaire

Selon l'aveu de Gadamer lui même, les thèses défendues dans la troisième partie de *Vérité et méthode* ne sont pas faciles à saisir. L'auteur a attribué ce manque de clarté et de distinction à une fatigue et à un essoufflement.

Cependant, ce manque ne peut servir de prétexte pour ignorer ou diminuer l'importance qu'a joué la troisième partie dans l'élaboration et la fondation d'une philosophie herméneutique qui a pour objet l'expérience générale de l'homme au monde.

Dans ce travail, nous cherchons à démontrer, avec Gadamer, que seul un questionnement philosophique portant sur l'expérience générale de l'homme au monde peut dévoiler l'essence du langage. Ni la linguistique, ni la logique, ni les différentes philosophies de la réflexion qui l'on abordé en l'isolant de la réalité humaine et en le réduisant à un simple système formel fermé ne peuvent nous éclairer à son sujet.

L'effort de Gadamer dans la troisième partie de *Vérité et méthode* sera une tentative pour sortir le langage de l'isolement dont il a été victime et cela en le rapatriant dans le monde, dans la pensée et dans la tradition aux quels il appartient. Le langage n'est plus un signe, un outil ou un instrument de la pensée, il est plutôt un élément constitutif du monde humain et de la pensée.

Table des matières.

Introduction	1
--------------------	---

Première partie

I) Le statut de la question du langage dans la tradition herméneutique	5
Schleiermacher	6
Heidegger	14
II) Le statut de la question du langage dans <i>Vérité et méthode</i>	23
III) De la question du langage.	30

Deuxième partie

I) Le renvoi du langage hors du monde	34
Platon	36
Humboldt	44
La logique propositionnelle	45
La linguistique	46

Troisième partie

I) Le retour du langage	49
Langage et monde	49
Langage et tradition	66
Langage et pensée (compréhension et interprétation)	74
Langage et vérité	84
Langage et être	86
Conclusion.....	90
Bibliographie	93

Ce mémoire a été réalisé sous la direction de Monsieur Claude Piché. Nous tenons à le remercier pour ses judicieux conseils.

À ma mère.

Introduction

La question qui nous tiendra en haleine tout au long de ce travail, porte sur le langage dans la philosophie herméneutique de Gadamer et plus particulièrement dans *Vérité et méthode*.

Nous avons divisé ce travail en trois parties. La première sera consacrée entièrement à l'élaboration de la question. Cependant, plutôt que de commencer en posant la question, nous avons choisi de la saisir comme l'écho et le prolongement d'une parole qui l'a précédée et qui l'a, en quelque sorte, rendue possible. La première section va donc donner la parole à la tradition herméneutique (Schleiermacher et Heidegger). Le but de cette démarche est double. Premièrement: exposer cette tradition dans ses articulations majeures pour pouvoir ultérieurement établir des parallèles entre cette même tradition et l'auteur qui nous intéresse et, deuxièmement: essayer de cerner le cadre dans lequel la question herméneutique du langage se posait avant Gadamer.

Nous verrons à la fin de cette première partie que le langage en herméneutique n'a pas fait l'objet d'un questionnement à part, mais a toujours représenté une articulation majeure d'une problématique philosophique plus générale. Si le langage dans le cas des deux philosophes que nous avons abordés n'a pas fait l'objet d'une recherche séparée, c'est pour la simple et

unique raison qu'un langage en soi isolé du monde et de la compréhension n'existe pas. Nous verrons donc que, contrairement à la linguistique, la logique ou les différentes philosophies du langage qui n'ont fait qu'éloigner et chasser le langage du monde, de l'être et de la compréhension pour l'appréhender comme une structure ou une forme indépendante, la tradition herméneutique l'a abordé dans le cadre d'une question portant sur la compréhension (Schleiermacher) ou sur le monde et l'être (Heidegger).

Il nous apparaît qu'en inscrivant le langage soit dans la compréhension, soit dans l'être et le monde, Heidegger et Schleiermacher ont donné le coup d'envoi au mouvement du retour du langage à sa phénoménalité et ont annoncé par le fait même la fin de l'époque de son oubli.

Nous quitterons ensuite le terrain de la tradition herméneutique pour nous déplacer au lieu de naissance de la question gadamérienne du langage, *Vérité et méthode*. Nous verrons que cette question a un statut très particulier. Certains critiques ont considéré qu'elle n'a aucune importance dans la pensée de Gadamer, alors que d'autres lui ont accordé une importance capitale. Nous examinerons les arguments des uns et des autres avant de choisir le chemin qui guidera la suite de ce travail.

À la fin de cette première partie, et une fois la question portant sur l'importance du langage et la place qu'il occupe dans *Vérité et méthode* tranchée, la voie sera ouverte à la question elle-même. Nous verrons à ce moment que cette question, tout comme celle posée par Schleiermacher ou Heidegger, ne s'adresse pas au langage en tant qu'entité indépendante et séparée de notre monde humain, mais qu'elle l'aborde comme un moment décisif et structurant de notre expérience du monde qui est par ailleurs une expérience langagière.

La deuxième partie de ce travail sera consacrée à ce que Gadamer conteste. Partant de l'idée que toute question est avant tout une remise en question, nous nous attarderons sur la critique que l'herméneutique gadamérienne a adressée aux différentes philosophies du langage. Gadamer soutient en effet que le langage, depuis les Grecs et jusqu'aux dernières manifestations des théories linguistiques, a été chassé et renvoyé du monde, de la vérité, et de l'être.

Dans la troisième et dernière partie, nous tenterons de démontrer comment Gadamer parcourt le chemin inverse des différentes philosophies du langage. Alors que ces philosophies ont éloigné le langage du monde, le réduisant ainsi à un simple signe, instrument ou forme, la philosophie gadamérienne ne va ménager aucun effort pour le rapatrier dans le monde

humain, l'histoire, la pensée, la vérité et l'être. La philosophie de Gadamer est, dans ce sens, la continuation du mouvement de retour du langage au monde humain amorcé avec Schleiermacher et Heidegger.

Première partie.

I- Le statut de la question du langage dans la tradition

herméneutique.

Ce chapitre portera sur l'état de la question du langage dans la tradition herméneutique et plus précisément chez Schleiermacher et Heidegger¹. Si nous avons décidé de commencer notre recherche par un développement de la dimension historique, c'est parce que nous pensons que la question du langage dans *Vérité et méthode* n'est ni une interrogation qui a émergé d'un vide ni le fruit d'une illumination de génie. Comme toute question, elle est conditionnée par son histoire et s'inscrit d'emblée dans l'ordre de son discours.

¹ Nous avons commencé la recherche historique par Schleiermacher et ensuite Heidegger à cause de l'impact décisif que ces deux auteurs ont eu sur Gadamer et aussi parce que Gadamer lui-même considère toute l'herméneutique qui vient avant Schleiermacher comme faisant partie de la préhistoire de la discipline.

A) Schleiermacher.

Notre travail commence par Schleiermacher non seulement parce que ce dernier a été considéré comme le père fondateur de l'herméneutique moderne, mais aussi et surtout parce qu'avec lui la question du langage et de la compréhension a été propulsée au premier rang de la réflexion philosophique.

Sa pensée sur le langage revêt une importance capitale à nos yeux du fait qu'il est, à notre avis, le premier penseur à amorcer ce que l'on peut appeler le retour du langage à sa phénoménalité. En affirmant que le langage est fondamentalement un contenu et qu'il est plus un discours vivant qu'un ensemble de signes et de mots inertes, et en soutenant qu'une appréhension authentique du langage ne peut se réaliser qu'à l'intérieur d'une théorie générale de la compréhension et non dans le cadre d'une logique, Schleiermacher a jeté les fondements de l'herméneutique moderne et ouvert le chemin à Heidegger et à Gadamer.

1) Langage et pensée: Schleiermacher a franchi une étape importante dans la pensée herméneutique du langage quand il soutient que la compréhension d'une œuvre n'est jamais immédiate et que seule une interprétation peut la rendre possible. Interpréter, selon lui, ne représente pas un acte ponctuel qui vient secourir une compréhension en péril, il est plutôt un

moment nécessaire et constitutif de la compréhension elle-même. C'est donc grâce à l'interprétation que nous pouvons accéder au contexte psychologique à l'origine de l'œuvre et éviter par conséquent la mécompréhension. L'indivisibilité de la compréhension et de l'interprétation signifie pour Schleiermacher que trouver des mots pour la juste saisie d'un sens est la compréhension même. De même révéler le contexte psychologique à la source de l'avènement de l'œuvre et le faire accéder au langage n'est pas un acte contingent dont nous pouvons faire l'économie, mais bien l'accomplissement et la réalisation de la compréhension elle-même.

En affirmant l'intimité du comprendre et de l'interpréter, Schleiermacher a libéré le langage du caractère occasionnel et pédagogique dans lequel il était emprisonné. Le langage est devenu, tout comme la pensée, l'objet d'une réflexion philosophique fondamentale.

2) Du signe au discours: Le deuxième moment décisif de la pensée du langage de Schleiermacher concerne sa redéfinition du concept de langage. Ce dernier, selon lui, désigne moins un ensemble de signes et de règles grammaticales et syntaxiques consignés dans les dictionnaires qu'un ensemble de propositions, de discours voire même de genres littéraires. Le langage, écrit-il est : *«Le corpus de tous les discours effectivement tenus et toujours possibles,*

s'étendant des mots ayant un contenu ou une fonction aux genres littéraires.»²

Grâce à cette extension du concept du langage, Schleiermacher va établir la primauté du discours sur le mot. Cette idée sera retenue par Heidegger puis par Gadamer.

3) La vie de la langue : En définissant la langue comme l'ensemble des discours et des genres littéraires, Schleiermacher a pu aussi introduire l'idée de vie de la langue. En effet, étant un discours vivant, la langue ne désigne plus une réserve statique de signes, elle devient une parole vivante, un produit qui ne cesse de se former et de se transformer dans les discours des individus. Schleiermacher écrit à ce sujet que :

Tout homme pensant librement, intellectuellement autonome, forge lui aussi la langue. Car comment serait-elle devenue autrement que par ces influences, et comment aurait-elle passé de son premier état brut à la formation achevée de la science et de l'art? C'est donc, en ce sens, la force vivante de l'individu qui produit de nouvelles formes dans la matière malléable de la langue...et tout discours qui peut être identiquement produit par mille organes est condamné à se perdre bien vite; seul le discours qui constitue un moment nouveau dans la vie de la langue même peut et doit demeurer plus longtemps.³

Gadamer va lui aussi, comme nous le verrons plus tard dans l'analyse, parler de la vie de la langue.

² Schleiermacher. *Herméneutique*, traduction Française de C. Berner, Paris - Lille, Cerf-P.U.L., 1989 p 78-91.

³ Schleiermacher. *Des différentes méthodes du traduire*, trad. A. Berman, dans, *Les Tours de Babel*, Mangevin, 1985, p. 291.

Mais cette malléabilité et cette ouverture de la langue, affirme Schleiermacher, n'est certes pas une ouverture sur des sphères extra-langagières ou des lieux qui ont un site hors de la langue. Si la langue s'ouvre sur la force créatrice des individus, c'est surtout parce que c'est elle qui détermine à l'avance cette force. En d'autres termes, nous pouvons dire que si les actes créatifs des individus sont possibles, c'est parce qu'ils puisent leurs forces dans la force infinie de la langue.

*Tout homme, écrit Schleiermacher, est d'un côté soumis à la puissance de la langue qu'il parle; lui-même et toutes ses pensées en sont un produit. Il ne peut rien penser en dehors d'elle de façon déterminée; la configuration de ses concepts, le mode et la limite de leur liaison lui sont prescrits par la langue dans laquelle il est né et a été élevé, l'entendement et l'imagination sont liés par elle.*⁴

La langue est donc à la fois le produit et la trame des contributions des individus et il n'existe, par conséquent, aucun endroit hors d'elle qui puisse l'altérer et l'influencer. Nous pouvons parler ici d'une dialectique de la langue chez Schleiermacher qui, tout en s'ouvrant à l'altérité et au changement, elle ne s'ouvre qu'à elle-même puisqu'il n'existe pas d'endroit où la pensée et la création des individus puissent se réfugier hors de l'emprise du langage.

4) L'herméneutique sous la conduite du langage: Cette nouvelle approche de la langue n'a pas conduit à fonder une nouvelle théorie générale

⁴ Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, traduction française, A. Berman, dans *Tours de Babel*, Mangevin, 1985, p. 285.

des signes linguistiques mais a plutôt conduit à une théorie générale de la compréhension. Le centre d'intérêt de cette théorie ne réside ni dans les mots ni dans leurs sens, mais bien dans le discours. Et parce que tout discours a une double provenance - les conventions langagières et l'esprit créatif de l'individu - l'herméneutique devient, à son tour, une activité à double dimension. Elle vise d'une part à la détermination du sens à partir des conventions de la langue, ce que Schleiermacher appelle l'interprétation grammaticale⁵, et d'autre part elle vise à faire ressortir la contribution des individus à cette même langue. Ainsi, sous la conduite du langage, l'herméneutique devient une *Kunstlehre*, une méthode visant à comprendre le discours quant à sa double provenance.

5) L'herméneutique contre l'Aufklärung: Par cette nouvelle conception du langage et de l'herméneutique, Schleiermacher a creusé un fossé béant entre sa pensée et celle de l'*Aufklärung*. Pour lui, il n'est plus question d'une langue qui, telle des pièces de monnaie, sert à assurer le commerce du sens entre les personnes (Wolf), ni d'un comprendre qui ignore le discours créateur des individus. La langue devient un corpus vivant dans lequel cohabitent l'acte créateur des individus et les valeurs linguistiques conventionnelles. «*Ni la*

⁵ Schleiermacher entend par grammatical la forme et le contenu du langage contrairement à la conception moderne qui réduit ce dernier à une morphologie et à une syntaxe.

langue, ni l'individu, en tant qu'il parle de façon productive, ne peuvent subsister autrement que par l'imbrication des deux relations.»⁶

6) Contre l'esthétisme langagier du romantisme⁷: Par sa nouvelle conception du langage et de l'herméneutique, Schleiermacher se détourne non seulement de l'*Aufklärung* mais aussi de l'esthétisme langagier des Romantiques et plus précisément de celui de Schlegel et d'Ast. Il affirme, à l'encontre de Schlegel qui voit dans la littérature une manifestation de l'art, que le langage littéraire est loin d'être une forme artistique, mais bien la pensée même. Le langage est plus qu'une rhétorique qui vient envelopper une pensée qui se suffit à elle-même, il est foncièrement l'incarnation d'une pensée qui ne peut être que discursive.

Schleiermacher s'est aussi opposé à Ast qui voulait saisir «*l'esprit de l'antiquité*» comme une pensée pure en dehors du langage. Selon lui, une telle connaissance demeure nébuleuse car il ne peut exister d'esprit de l'antiquité hors d'une détermination langagière.

⁶ Schleiermacher. *Herméneutique*, traduction française de C. Berner), Paris - Lille, 1987, p. 75.

⁷ Nous faisons cette affirmation tout en étant conscient que Gadamer considère Schleiermacher comme le fondateur de l'herméneutique Romantique.

Conclusion: Les apports de la pensée de Schleiermacher à la question du langage sont décisifs. Ainsi, c'est pour la première fois que se trouvent confirmées l'indivisibilité du comprendre et de l'interpréter et la priorité du discours sur le signe. C'est aussi avec lui qu'on commence à parler d'une vie de la langue qui, par la contribution des individus, ne cesse de changer, et c'est enfin lui qui a rejeté à la fois l'esthétisme romantique de Schlegel et d'Ast et l'instrumentalisme des Lumières (Wolf). C'est aussi la première fois que l'on affirme que la pensée est fondamentalement discursive et que le langage est plus un contenu qu'une forme pure.

Tous ces éléments sont d'une importance capitale et deviennent, nous semble-t-il, le fondement de toute réflexion herméneutique sur le langage. D'ailleurs ni Heidegger, ni Gadamer ne le contesteront.

Un autre élément décisif ressort de cette analyse de la pensée du langage de Schleiermacher: si le comprendre et l'interpréter sont inséparables et si nulle pensée ne peut exister sinon articulée dans un langage, il s'ensuit qu'une saisie séparée de ces deux éléments devient impossible. C'est pour cette raison que nous pensons que l'herméneutique de Schleiermacher ne peut nullement donner naissance à des philosophies avec pour objet les pensées pures ni à une linguistique avec pour objet un langage en soi (Humboldt). Pensée et langage ne peuvent être appréhendés qu'ensemble et dans le cadre d'une herméneutique

philosophique. C'est justement pourquoi la théorie générale de Schleiermacher n'est pas une théorie générale des signes mais plutôt une théorie générale de la compréhension, et plus précisément d'une compréhension du langage conçu comme expression de la pensée.

B- Heidegger.

La deuxième étape de ce parcours historique nous amène à Heidegger. Nous allons tenter de pénétrer dans la vaste étendue de ce moment philosophique complexe, en l'articulant autour de quelques idées clés.

I- *Sein und Zeit*

1) Même si Heidegger inscrit le début de sa réflexion sur le langage dans son travail d'habilitation *Le traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*⁸, ce n'est qu'avec le paragraphe 17 de *Sein und Zeit*⁹, où il n'était pas question véritablement du langage en tant que tel mais des étants intra-mondains en général, qu'il pose les premiers jalons de ce qui va constituer ultérieurement sa «philosophie du langage».

Ce moment décisif s'est produit quand Heidegger a constaté que le caractère de renvoi n'est pas accidentel, mais constitutif de l'être du signe.

⁸ Voir à ce sujet, Heidegger, *Acheminement vers la Parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 91.

⁹ Vattimo considère le paragraphe 17 de SZ déterminant dans l'interprétation de toute la philosophie de langage de Heidegger. Il écrit: «*Heidegger ne parle pas ici (paragraphe 17) du langage dont il est traité explicitement plus avant, mais la raison en est évidemment que l'analyse est pour l'heure orientée vers la choséité des choses en tant qu'étants intra-mondains, tandis que le langage est plus directement lié aux existentiels. Pour comprendre la notion heideggérienne de compréhension en tant que constitutive de l'être-au-monde aussi bien que les développements de cette philosophie dans les années postérieures à Être et temps, il est bon*

Contrairement à tout étant intra-mondain, ce dernier n'a d'autre usage que celui de renvoyer. Ce caractère de renvoi constitutif de l'être du signe le distingue des autres étants car en lui apparaît de façon claire ce qui est propre à tout étant, c'est à dire le renvoi. Cette primauté du signe sur le reste des étants a plusieurs implications sur les concepts de signification, de monde et d'être-au-monde.

A partir de ce moment de l'analyse, il apparaît que c'est dans le signe que se dévoile la mondanéité du monde car c'est lui qui représente en quelque sorte le «mode d'emploi» de la totalité des instruments qui forment le monde. Il apparaît ensuite que ce n'est plus tant en voyant utiliser ou en utilisant nous-mêmes les instruments dont le monde est constitué que nous apprenons à les utiliser, mais que c'est surtout à travers les signes (le langage) qui, nous mettant au courant de l'utilisation des choses, font en sorte que ces choses nous deviennent familières¹⁰. Enfin, il devient clair que notre être-au-monde n'est plus un être uniquement au milieu d'une totalité d'instruments mais qu'il est également un être familier d'une totalité de significations et que c'est essentiellement à travers ces significations qu'il dispose du monde. Être-au-monde signifie désormais être en familiarité avec une totalité de significations.

de garder à l'esprit que tout ce qui est dit du signe vaut, aussi et même surtout, pour le langage.» Vattimo, Gianni, *Introduction à Heidegger*, Paris, cerf, 1985, p. 31 à 35.

¹⁰ La significabilité est constitutive de la mondanéité, voir Heidegger au paragraphe 17 d'*Être et temps*.

2) Dans le paragraphe 33 de *Sein und Zeit*, Heidegger fait une critique foudroyante de la logique de l'énoncé qui, selon lui, a réduit le langage humain à de simples contenus logiques. Il donne comme exemple la phrase «*le marteau est lourd*». L'analyse logique, soutient-il, ne saisit le sens que sous la forme d'un jugement théorique: la chose marteau a la propriété de la gravité. A cette compréhension logique, Heidegger oppose une compréhension herméneutique qui est sensible au non-dit de l'énoncé. Le sens de la phrase «*le marteau est lourd*» ne se limite plus à un jugement portant sur un étant-sous-la-main, mais il peut aussi vouloir dire, pour le *Dasein* qui utilise le marteau, qu'il est temps de prendre une pause ou qu'il faudrait changer d'outil de travail. L'analyse logique, déduit Heidegger, est réductrice dans la mesure où elle concentre son regard uniquement sur la chose sous-la-main et oublie le *Dasein*.

3) Dans le paragraphe 34 de *Sein und Zeit*, Heidegger fait du parler un existential, c'est-à-dire un caractère d'être du *Dasein*. Il l'inscrit, tout comme l'affection et le comprendre, dans la structure de l'ouverture de l'être-là. «*Le parler est existentiellement cooriginnaire avec l'affection et le comprendre.*»¹¹ L'inscription du parler et du comprendre dans les structures primaires du *Dasein* a des implications majeures sur la pensée du langage chez Heidegger:

¹¹ Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 129.

Premièrement: le comprendre et le parler deviennent des moments *indissociables* et constitutifs de la structure unitaire du *Dasein*. Il n'est donc plus question de parler d'un comprendre auquel vient s'ajouter une interprétation. Deuxièmement: le sens n'est plus à chercher exclusivement dans l'énoncé comme le prétend la logique puisqu'il n'est qu'un mode dérivé du parler: «*Ce qui est articulable dans l'explicitation, donc déjà plus originellement dans le parler, nous l'appelons le sens*». Troisièmement: dire que l'énoncé est un mode dérivé du parler, c'est aussi admettre qu'il existe d'autres modes qu'il faudrait explorer davantage. Heidegger trouve dans le *faire-silence* et l'*écouter* d'autres modes du parler originaire qui ont été abandonnés par la pensée occidentale suite à la réduction fâcheuse du logos grec à un seul de ces modes: l'énoncé. En faisant donc du parler un existential, Heidegger réintègre dans ce même parler originaire d'autres modes négligés par la logique. Il écrit dans *Sein und Zeit*: «*L'entendre est constitutif du parler... Le Dasein entend parce qu'il comprend... L'entendre constitue même l'être ouvert primaire et authentique du Dasein pour son pouvoir être le plus propre*». A propos du *faire-silence*, il écrit: «*Ce n'est que sur un fondement existential que repose une deuxième possibilité essentielle du parler, le faire silence*»¹². Quatrièmement: En inscrivant le parler dans la structure primaire du Dasein, Heidegger fait de l'étude du langage l'objet, non pas d'une science empirique,

¹² Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p.131.

mais de la philosophie. Pour lui, le langage ne peut dévoiler sa vérité et son essence que dans le cadre d'une enquête ontologique. Ni la logique, ni la linguistique, ni les philosophies de la connaissance et de la vie ne peuvent accéder à cette vérité. Au contraire, c'est à cause de ces disciplines, que nous vivons, depuis Platon jusqu'à aujourd'hui, dans un oubli total du langage.¹³ Dans une phrase lapidaire de *Sein und Zeit*, il écrit en parlant de cet oubli essentiel et de cette réduction du logos à un simple énoncé:

*Toutefois, comme c'est le logos, lui-même interprété surtout comme énoncé, qui vint sous le regard pour la méditation philosophique, l'élaboration des structures fondamentales des formes et des éléments du parler s'accomplit au fil conducteur de ce logos. La grammaire chercha ces fondements dans la logique de ce logos. Mais celle-ci se fonde dans l'ontologie du sous-la-main. La donnée fondamentale, passée dans la linguistique postérieure, et encore absolument décisive aujourd'hui, des catégories de signification est orienté sur le parler comme énoncé.*¹⁴

En contestant cette appropriation du langage par la logique, la linguistique et la grammaire, Heidegger annonce que seul un questionnement philosophique peut accomplir la tâche de penser authentiquement le langage. «*La recherche philosophique doit se résoudre à demander une bonne fois quel mode d'être échoit à la parole*».¹⁵

II- Le langage après *Sein und Zeit*

¹³ À l'exception d'Aristote. Voir Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 128.

¹⁴ Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 131-132.

¹⁵ Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 132.

Après 1927, Heidegger n'abandonnera pas totalement les thèses de *Sein und Zeit*, il va plutôt les radicaliser.

1) La destruction de la logique: Neuf ans après la parution de *Sein und Zeit* et plus précisément dans le cadre d'un séminaire portant le titre «La logique», Heidegger trouve que la tâche qui incombe à la pensée consiste dorénavant moins dans une critique de la logique (comme c'était le cas dans SZ) que dans une destruction radicale de cette dernière. Ce que Heidegger vise par cette phrase n'est certes pas d'abandonner ou de mettre à l'écart un ensemble de règles et de lois (un organon), mais de détruire le langage dans lequel l'être ne peut être saisi que comme présence. La radicalité de la destruction de la métaphysique atteint maintenant le langage où cette même métaphysique s'articule. Logique, métaphysique et langage forment dorénavant, selon Heidegger, un tout indivisible et indissociable et toute innovation ontologique, voire toute nouvelle conception de l'être, doit passer par une mise à l'écart de ces trois éléments qui n'en forment en réalité qu'un seul.

La question qui s'impose maintenant est la suivante: puisque le langage de la métaphysique est incapable de toute innovation ontologique, devra-t-on alors forger un nouveau langage à la juste mesure de la nouvelle pensée de l'être? La réponse de Heidegger est négative. Elle se trouve clairement

expliquée dans la lettre à Richardson. Il y écrit : «*Cette pensée pluriforme ne requiert pas tant une nouvelle langue qu'une mutation de notre rapport à l'ancienne*»¹⁶. Examinons maintenant ce que Heidegger entend par cette mutation par rapport au langage.

2) Le langage poétique: En 1936, dans le cadre de la conférence sur l'œuvre d'art, Heidegger trouve que le langage poétique offre des possibilités nouvelles et non métaphysiques d'appréhender l'être. Selon lui, ce qui distingue ce langage du langage de la métaphysique, c'est qu'il n'est pas habité par une volonté déchaînée de maîtrise et de domination de l'étant, qu'il se présente toujours comme une nouveauté radicale et une création car il ne vient pas de l'étant mais du rien de l'étant, et que finalement, il se présente toujours comme une ouverture nouvelle d'un monde. Le langage poétique, parce qu'il est création et ouverture d'un monde, ne cesse d'attirer notre attention et de nous ouvrir de nouvelles perspectives de comprendre. Il représente aussi une source inépuisable de significations qui sont encore à comprendre. En d'autres termes, c'est parce que le langage poétique est création, nouveauté et ouverture d'un monde, que toute nouvelle compréhension de l'être, ou mieux, tout événement de l'être, ne peut se réaliser qu'en lui ou plus précisément comme un poème au sens essentiel du terme. «*Le langage est la maison de l'être*»¹⁷.

¹⁶ Heidegger, *Lettre à Richardson*, dans *Question IV*, Paris Gallimard, p. 349.

¹⁷ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964, p. 27.

3) Le langage comme ouverture: Heidegger a effectué un autre changement décisif par rapport à *Sein und Zeit* lorsqu'il a élargi le rapport entre le concept de monde et celui de langage. Ce dernier n'est plus seulement ce qui rend manifeste la structure ontologique de la mondanéité¹⁸; il apparaît maintenant comme la manière dont s'opère l'ouverture de l'être; il est le lieu de l'ouverture de l'étant. Heidegger écrit dans *L'origine de l'œuvre d'art* que:

*C'est bien elle, la langue, qui fait advenir l'étant en tant qu'étant à l'ouvert. Là où aucune langue ne se déploie, comme dans l'être de la pierre, de la plante ou de l'animal, là, il n'y a pas d'ouverture de l'étant et par conséquent, pas du Non-étant et du vide.*¹⁹

Le langage apparaît ici comme le milieu où les choses arrivent à l'être. C'est en lui que nous habitons. Être-là (*Dasein*) veut dire maintenant pour Heidegger être dans un langage qui détermine et délimite dès le départ le champ de notre expérience. Notre parler lui est entièrement tributaire car c'est en lui que le monde nous est ouvert. Mieux encore, notre parler devient un écouter et une réponse à cette parole première d'un monde déjà ouvert.

¹⁸ Heidegger, *Être et temps*, Paris Authentica, 1985. Il écrit: «Le signe est ontiquement un instrument qui en tant qu'outil déterminé, fonctionne en même temps comme quelque chose qui manifeste la structure ontologique de l'instrumentalité (*Zuhandenheit*), de la totalité des renvois et de la mondanéité».

¹⁹ Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 83.

Le caractère de projet qui constitue le *Dasein* reçoit avec cette nouvelle pensée du langage une nouvelle détermination ; il devient un fait linguistique. La précompréhension qui conditionne notre perception des choses devient elle aussi langage, car elle est articulée dans un monde de mots.

Conclusion : Les parallèles que nous pouvons établir entre la pensée du langage de Heidegger et celle de Gadamer sont nombreux et nous aurons l'occasion de les développer plus loin. Ce qui, à cette étape-ci de notre analyse, va retenir notre attention, c'est que Heidegger, tout comme Schleiermacher, refuse d'appréhender le langage comme un objet en soi. Avec lui, la question du langage est structurellement et intimement liée à la question de l'être.

Mais laissons de côté la tradition herméneutique et approchons-nous du lieu d'où la question gadamérienne du langage a émergé: *Vérité et méthode*.

II- Le statut de la question du langage dans *Vérité et méthode*

Cette deuxième partie de notre recherche circonscrit davantage l'analyse en se dirigeant au site où loge la question gadamérienne du langage: *Vérité et méthode*. A première vue rien n'indique que cette question va jouer un rôle important dans l'économie générale de l'œuvre. Certains critiques ont été jusqu'à la considérer comme un monstre ou un avatar théorique dont Gadamer aurait pu nous épargner la lecture. Cela n'est certainement pas le but de notre thèse. Au contraire nous essaierons de démontrer que, comme chez Schleiermacher et Heidegger, le langage chez Gadamer n'est pas une question qui vient s'ajouter à d'autres (l'art et les sciences de l'esprit), mais qu'elle représente un moment central d'un questionnement plus général portant sur l'expérience herméneutique de l'homme au monde. Nous démontrerons également qu'à l'instar de ses prédécesseurs Heidegger et Schleiermacher, l'essentiel de l'effort gadamérien consistera à continuer et à radicaliser ce mouvement de rapatriement du langage dans le monde

Dans la première partie du chapitre nous réviserons les arguments des critiques qui soutiennent que la question du langage est une question secondaire dans *Vérité et méthode*. Nous démontrerons ensuite les limites de ces arguments.

A) De la secondarité apparente de la question du langage dans *Vérité et méthode*

A première vue l'ouvrage ne semble accorder qu'une importance très secondaire à la question du langage. Ni le titre, ni la problématique générale formulée dans l'introduction, ni même la composition et la structure de l'ouvrage ne semblent indiquer que le langage va jouer un rôle important dans l'économie générale de l'œuvre.

1) Le titre de l'ouvrage: Si nous nous limitons à une lecture hâtive du titre de l'œuvre rien n'annonce que le langage est voué à jouer un rôle important. En effet, qu'on lise le «et» dans *Vérité et méthode* comme signifiant une alternative (Vérité ou méthode), une conjonction (vérité et méthode) ou même une opposition (vérité contre méthode), la thématique fondamentale semble se réduire à l'étude du rapport entre la méthode des sciences de la nature et la question de la vérité. Si, d'après le titre, telle est l'intention première du projet gadamérien, il devient alors difficile de légitimer l'existence de la troisième section.

2) L'herméneutique comme philosophie des sciences de l'esprit: Le deuxième argument qui milite en faveur de la secondarité de la question du langage est que l'herméneutique gadamérienne a été souvent considérée comme une philosophie des sciences de l'esprit. Il faut dire que Gadamer s'est lui-même exposé à cette interprétation. Tout au long des deux premières sections de *Vérité et méthode*, il n'a pas hésité à identifier son projet philosophique à la simple fondation d'une herméneutique qui aurait pour objet la juste compréhension des sciences de l'esprit. Si tel est le cas, toute autre problématique devient alors secondaire par rapport à la question principale qui est celle de la fondation d'une herméneutique des sciences de l'esprit.

3) L'unité de l'œuvre: un autre argument milite en faveur de la secondarité du langage. Il consiste à dire que *Vérité et méthode* n'est qu'un recueil de recherches disparates. Chaque section développe un sujet différent des autres, et même s'il existe des liens entre les sections, il serait difficile de trouver un noyau qui les unit ou un lien structurel qui milite en faveur de leur interdépendance. Il est vrai qu'à première vue, il semblerait impossible d'assurer une transition facile d'une philosophie de l'art à une philosophie des sciences de l'esprit et enfin à une philosophie du langage. Si l'ouvrage est divisible et qu'il n'existe aucune question qui cimente ces différentes parties, le rôle de la question du langage se limiterait à la troisième section et n'aurait par conséquent aucun apport significatif à l'économie générale de l'œuvre.

4) L'indétermination conceptuelle de la troisième partie: Tous les critiques sans exception, Gadamer y compris, sont d'accord sur le fait que la troisième partie de *Vérité et méthode* se distingue des autres par une indétermination conceptuelle et une obscurité déconcertante.²⁰ Cette indétermination et ce manque de clarté peuvent être interprétés comme un manque d'intérêt de l'auteur pour une question qu'il considère sans incidence sur la problématique générale de son oeuvre.

5) La composition de *Vérité et méthode*. Le fait de situer la question du langage dans la partie conclusive du livre a conduit certains critiques à parler du caractère second du questionnement. Paul Ricoeur a écrit dans *Du texte à l'action* : «On peut voir se refléter, jusque dans la composition de *Warheit und Methode*, cette attestation du caractère second de la problématique du langage».²¹

B- De l'importance capitale du langage dans l'élaboration d'une philosophie herméneutique.

²⁰ Grondin, Jean. *Sources of Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 97.

²¹ Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action II*, Paris, Seuil, 1986, p. 59.

Il existe plusieurs arguments en faveur de l'idée que le projet gadamérien est en réalité plus une tentative de fonder une philosophie herméneutique qui a pour objet l'expérience de l'homme au monde en général qu'une philosophie des sciences de l'esprit. Si tel est le cas la question du langage devient alors centrale, car ce n'est qu'avec le langage que cette philosophie voit le jour et que l'herméneutique devient universelle, c'est-à-dire philosophique. Examinons les arguments qui penchent en faveur de cette lecture.

1) Le titre de l'ouvrage. Il est intéressant de rappeler que le premier titre que Gadamer a donné à son ouvrage, *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, indique clairement que le projet gadamérien initial est plus l'élaboration d'une philosophie herméneutique qu'une réflexion sur les sciences de l'esprit.

2) L'introduction de *Vérité et méthode*. Il apparaît clairement dans l'introduction de l'ouvrage que, même si Gadamer accorde une importance capitale au thème des sciences de l'esprit, il n'hésite toutefois pas à qualifier son projet global de philosophie herméneutique dont l'objet est notre expérience du monde dans sa totalité. Il écrit:

L'herméneutique développée ici n'est donc pas une méthodologie des sciences de l'esprit, mais une tentative pour s'entendre sur ce que ces sciences sont en vérité par-

*delà la conscience méthodique qu'elles ont d'elles-mêmes, et sur ce qui les rattache à notre expérience du monde en sa totalité.*²²

Dans un autre paragraphe plus explicite Gadamer indique clairement que son travail sur l'art et les sciences de l'esprit ne représente pas un objectif en soi, mais qu'il veut conquérir grâce à ce travail un concept de vérité qui corresponde à notre expérience herméneutique du monde:

*On entreprend au contraire de développer à partir de là (l'art et les sciences de l'esprit) un concept de connaissance et un concept de vérité qui correspondent à la totalité de notre expérience herméneutique.*²³

Conclusion: La question du langage, pensons-nous, a, en herméneutique une destinée singulière. Comme nous l'avons vu dans la première partie, la question a permis à Schleiermacher de tracer le cadre d'une théorie générale de la compréhension. Elle a aussi été à la base de la question de l'être chez Heidegger²⁴. La voici encore vouée à jouer un rôle déterminant dans l'élaboration d'une philosophie herméneutique qui vise l'expérience générale de l'homme au monde. Nous pensons qu'en herméneutique le langage a cette destinée particulière d'être l'instigateur de tournant²⁵. Tout comme dans la

²² Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris Seuil, 1996, p. 13.

²³ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 13.

²⁴ Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard.

²⁵ Heidegger a souvent attribué l'échec d'*Être et temps* à l'impuissance du langage de la métaphysique. Voir à ce sujet la *Lettre sur l'humanisme*, dans *Question III et IV*, p.85. Heidegger écrit : « Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique. »

pensée de Heidegger et de Schleiermacher, c'est sous la conduite du langage que tout se renverse et se radicalise dans l'herméneutique gadamérienne. Le titre de la troisième section: *«Le tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage»* est très révélateur. Il indique bien que c'est grâce au langage que l'herméneutique quitte les sciences de l'esprit et l'art pour devenir ce qu'elle doit être: philosophie.

La tâche de cette philosophie consiste d'abord à rapatrier le langage dans le monde. Mieux encore, c'est en rapatriant le langage dans le monde, dans la pensée et dans l'être que cette philosophie va se dessiner et voir le jour.

III- DE LA QUESTION DU LANGAGE

Notre recherche, depuis le début, nous a amené à définir le cadre philosophique de la question du langage. Nous avons ainsi abouti à la conclusion que, chez Schleiermacher comme chez Heidegger, la question du langage chez Gadamer ne peut être saisie que dans le cadre d'une investigation philosophique. Cette investigation philosophique a pour tâche et pour objectif de ramener le langage à son milieu, c'est-à-dire au monde humain, à la pensée et à l'histoire. Son objectif est de démontrer qu'il n'existe qu'un seul langage véritable: celui constitutif de notre expérience du monde. Nul autre langage, pas plus celui des linguistes que celui des logiciens, ne peut prétendre à ce statut. Seul un questionnement philosophique qui a pour objet cette même expérience peut le saisir avec justesse.

La question du langage en herméneutique ne portera donc pas sur la justesse des mots, c'est-à-dire sur les façons dont nous attribuons les mots aux choses (Platon). Elle ne portera pas non plus sur l'apprentissage du langage et sur sa maîtrise (la grammaire). Elle ne peut pas non plus être une étude comparative des langues qui vise à déterminer laquelle est la plus

évoluée(Humboldt). Enfin, elle n'est surtout pas une étude visant à élucider les lois et les règles internes qui régissent la vie de la langue.

La question herméneutique est avant tout une mise en question de toutes ces approches. Sa tâche première sera de démontrer que toutes ces théories du langage ne sont pas innocentes mais qu'elles sont érigées sur des fondements qui répugnent au véritable langage et l'isolent du domaine de la vérité, du monde et de l'être. Avant d'aborder le langage d'une façon frontale, la question herméneutique devra avant tout débroussailler le chemin qui mène jusqu'à son site. Ce chemin, en effet, est encombré de théories qui, de manières multiples, n'ont fait que le dissimuler et l'exclure du monde, de la vérité et de l'être. Il s'agit avant tout de questionner ce qui, au fil du temps, est devenu inquestionnable et évident mais qui est à la source de cet oubli fondamental du langage. Une fois le chemin du retour dégagé, la conquête du site s'amorcera. Ce site n'est ni un lieu vide, ni un monde de squelettes, de forme et de structure inerte, il est plutôt un site où monde, histoire et pensée cohabitent. Mieux encore, le langage n'a pas des lieux qui lui sont propres, il partage les lieux qui abritent la tradition, l'histoire, la pensée, l'être et le monde.

Puisque la question gadamérienne du langage est avant tout une remise en question, la première partie de notre recherche va se concentrer sur ce que cette question conteste, à savoir l'expulsion et le renvoi par la pensée

occidentale du langage. Le langage, soutient Gadamer, est sorti défiguré et méconnaissable de cette expérience d'exclusion qui dure depuis Platon jusqu'à aujourd'hui.

Le deuxième moment du questionnement gadamérien consiste à rapatrier le langage dans le monde et à lever l'injonction qui pèse sur lui afin de le sortir enfin de l'isolement imposé par les philosophies du langage et la linguistique. Le langage, avec l'herméneutique gadamérienne, ne peut plus être saisi isolément comme s'il était un corps indépendamment constitué; il devient le monde, l'histoire et la tradition que nous sommes. Il devient le «là» où se déploie notre expérience herméneutique.

Cette saisie du langage comme un «là» n'est ni le fruit d'une démarche épistémologique ni celui d'une méthode. Elle est plutôt l'œuvre d'une approche phénoménologique (herméneutique) qui tient à le saisir à l'endroit où il se déploie, c'est-à-dire dans la conversation et le dialogue. Gadamer soutient que nulle saisie du langage n'est possible à partir d'un site extérieur au monde, à l'histoire et au langage lui-même.

Enfin, dans la partie conclusive et une fois les articulations majeures de cette réflexion herméneutique sur le langage clarifiées, nous effectuerons un retour en arrière afin d'établir le lien entre cette pensée et le projet

philosophique de Gadamer. En d'autres termes, nous examinerons comment, sous la conduite du langage, l'herméneutique devient philosophique.

Deuxième partie.

I- Le renvoi du langage hors du monde.

Partant de l'idée que toute question est l'écho et le prolongement d'un discours qui la précède, les premiers chapitres ont situé la question gadamérienne du langage à l'intérieur de la tradition herméneutique qui l'a précédée. Nous avons démontré de cette façon que la question a un horizon et une portée philosophique très particuliers dans la mesure où son intention première n'est pas d'appréhender le langage comme une forme ou un signe en soi, mais comme un moment structurant et constitutif de notre expérience herméneutique du monde. Une telle saisie n'est possible que par un rapatriement du langage dans le monde.

Partant de l'idée que toute question est aussi une mise en question, nous allons tenter dans les prochains chapitres de présenter ce que la question gadamérienne conteste et ce qu'elle remet en question.

Dans une phrase lapidaire de *Vérité et méthode*, Gadamer affirme qu'à l'exception de l'idée de l'incarnation dans la philosophie médiévale, toute la pensée occidentale est une pensée de l'oubli du langage. Il écrit: «*il y a cependant 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 pas devenir total».²⁶ Ce que Gadamer constate, c'est l'oubli quasi total du langage dans la pensée occidentale. Bien que tous les philosophes aient écrit au sujet du langage, il n'en demeure pas moins qu'ils ne l'ont évoqué que pour ensuite le renvoyer hors de la vérité, de la pensée, du monde et de l'être.

Le langage, il faut le reconnaître, s'est prêté facilement à l'oubli. Tout comme l'être (Heidegger), il possède décidément le caractère de se cacher et de se tenir en retrait. Tout se passe comme si la pensée et le monde sont autonomes et puissent se passer de l'élément langagier sans en être affectés. Ce retrait qui caractérise le langage a été souvent interprété comme un signe de secondarité et de contingence. Si donc la philosophie a oublié le langage, ou si en parlant de lui elle l'a toujours renvoyé à l'extérieur de la pensée, c'est parce qu'il voile constamment son essence et sa vérité propre. Gadamer écrit à ce sujet: *«Il (le langage) s'objective si peu dans sa réalisation, qu'on peut dire qu'il dissimule de lui-même son être véritable. »*²⁷

Mais, soutient Gadamer, cette secondarité du langage a été surtout le fruit d'une décision théorique prise à l'issue d'un débat opposant la philosophie à la sophistique. C'est dans le *Cratyle* que fut prise la décision et depuis celle-ci n'a jamais fait l'objet de contestation ou de remise en question. Depuis Platon,

²⁶ Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996, p. 441.

²⁷ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil 1996, p. 401.

en passant par Descartes, Leibniz, Humboldt, Hegel et jusqu'aux dernières manifestations de la linguistique et de la logique moderne, le langage a été réduit à un simple signe, forme ou instrument au service d'une idée, d'une pensée ou d'un concept qui normalement se suffisent en eux-mêmes. Depuis cette décision, le langage n'a jamais pu atteindre la noblesse ontologique de la pensée, de la vérité et de l'être. Dans les paragraphes suivants, nous essayerons de comprendre les articulations majeures et décisives de cet oubli et de ce congédiement du langage.

I- Platon:

Gadamer considère que la philosophie platonicienne a joué un rôle fatal pour le langage. Il écrit : *«Platon a dissimulé l'essence propre à la langue plus profondément encore que ne l'avaient fait les théoriciens de la sophistique, qui avaient développé leur art propre en usant et en abusant du langage.»*²⁸ Pour Gadamer, c'est en répondant à la sophistique qui réduit le langage à un simple outil servant à camoufler la vérité et à induire les gens en erreur, que Platon a sacrifié le langage et l'a laissé entre les mains de ses agresseurs. Au lieu de le libérer de l'usage abusif dont il était victime, il lui a porté un coup fatal. Rappelons le contexte de ce débat entre la sophistique et la philosophie.

²⁸ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996 p. 431.

1) La menace sophistique: Il est important de mentionner que le débat sur le langage n'a pas été initié par la philosophie. Ce sont les sophistes qui ont élevé le langage au rang d'un questionnement. Ils étaient les penseurs du langage par excellence dans la mesure où tout leur enseignement était consacré à apprendre à la jeunesse athénienne que la tâche de la pensée ne consiste pas à chercher la vérité ou la vertu, mais qu'elle est plutôt une recherche sur le langage et sur les façons de le maîtriser. Mieux encore, ils ont enseigné que le langage démontre que la vérité et la vertu ne sont que des rêves et des chimères socratiques dépourvues de tout fondement. La preuve est que nous pouvons dire d'une même chose qu'elle est belle et laide ou qu'elle est juste et injuste en usant de la force et des jeux du langage. Les conséquences de cette menace sophistique sont considérables :

a) En affirmant que la vérité n'existe pas et qu'elle n'est qu'un fait langagier les sophistes ont porté un coup sévère à la philosophie. En effet s'il n'existe pas de vérité, la philosophie perd automatiquement sa raison d'être et sa légitimité. Rappelons-nous que le concept de vérité représente non seulement la pierre angulaire de toute réflexion philosophique chez Platon, mais qu'il est aussi et surtout un concept fondateur de la philosophie même.

b) La deuxième conséquence de cette menace est que pour la première fois le consensus grec qui croyait à l'unité intime et inébranlable du nom (onoma) et de la chose se trouve contesté. Jusqu'à l'arrivée des sophistes, les Grecs croyaient naïvement que le mot était une partie intégrante de l'être de la chose. Avec eux, cette naïveté a été mise en question ; les mots se sont dissociés de la réalité de la chose et sont devenus de simples outils qui font paraître la réalité sous de multiples formes.

c) La troisième conséquence de cette menace concerne le langage lui-même. Depuis l'intervention des sophistes la question du langage n'est plus posée conjointement avec celle de la vérité. Elle est devenue une question de maîtrise d'un outil. Plus on utilise cet outil avec justesse et art, plus on devient capable de tirer son épingle du jeu et de défendre les idées contraires. D'ailleurs, tout l'enseignement des sophistes est consacré à apprendre à la jeunesse athénienne l'art de maîtriser le langage. L'important pour la sophistique n'est pas de défendre une idée et une vérité mais de pouvoir, grâce à un usage habile et adroit du langage, défendre des idées opposées.

Il apparaît donc clairement que le thème du langage ainsi que celui de la vérité forment l'enjeu fondamental du débat qui a opposé la philosophie à la sophistique et que c'est à l'issue de ce débat que va se décider le sort du

langage. Comment Platon a-t-il répondu à cette menace? Et comment le langage est-il sorti de cette expérience?

2) Langage et vérité. Devant la menace sophistique qui mettait en question non seulement l'idée de vérité mais aussi la légitimité et l'avenir même de la réflexion philosophique, la réponse de Platon ne s'est pas fait attendre. Elle a été exposée dans *Le Cratyle*.

D'emblée, Platon opère un décentrement de la question²⁹. Au lieu de se demander comment les mots dévoilent la vérité des choses, la question porte sur la justesse des mots et sur la façon dont on les attribue aux choses. En d'autres termes, au lieu de poser la question de la vérité des mots Platon a posé la question de leur justesse. Il existe, selon lui, deux façons d'attribuer les mots aux choses: par convention ou par nature. Dans le premier cas, il apparaît clairement que si les mots ne sont que de pures conventions, c'est qu'ils n'ont pas de vérité en eux-mêmes et que leur rapport à la chose n'est que pure contingence. Dans le deuxième cas, c'est-à-dire si les mots correspondent et ressemblent à la nature des choses qu'ils désignent, comment peut-on alors expliquer qu'il existe des mots doux exprimant des actions dures? Platon conclut que les mots ne peuvent donc ressembler à ce qu'ils désignent.

²⁹ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 430. Gadamer écrit: «*Le problème est radicalement déplacé à un autre niveau.*»

Selon lui, il apparaît dans les deux cas que le lien entre le mot et la chose ne peut aider au dévoilement de la vérité. Ainsi, partant de la question de la justesse des mots, il a abouti, par déduction, à la conclusion que ni la théorie de la convention ni celle de la ressemblance ne sont concluantes et qu'il faudrait alors chercher la vérité dans d'autres lieux que le langage. Le raisonnement de Platon va encore plus loin. Il déduit, à partir de la question de la justesse des noms, que non seulement le langage ne peut avoir aucune prétention à la vérité mais qu'il est en plus le lieu de sa perte. Il est le lieu où elle se dissimule jusqu'à devenir méconnaissable. Toute pensée qui veut accéder à la vérité doit donc se purifier du langage et devenir un dialogue muet de l'âme avec elle-même.

C'est ainsi que le langage fut chassé de la vérité et de l'être des choses. Gadamer regrette que la réponse platonicienne à la menace qui pesait sur la vérité et sur la philosophie ait abouti à l'abandon du langage. Il pense que la question platonicienne est erronée, qu'elle s'est servi du langage pour défendre la théorie des idées. Gadamer va jusqu'à mettre en doute l'intention de Platon qui a passé sous silence les présuppositions communes qui unissent ces deux

théories. Le fond commun qui les unit est leur croyance à l'existence préalable des choses avant celle des mots³⁰

Au lieu de libérer le langage de l'usage abusif dont il est victime et de sauver du même coup l'idée de la vérité, Platon l'a sacrifié et l'a chassé du domaine de la vérité et de l'idée. La controverse avec la sophistique à propos de la vérité et du langage est résolue en termes d'alternative et d'opposition entre les deux concepts (ou langage ou vérité; langage contre vérité). Le langage est ainsi devenu l'affaire de la sophistique. Selon Platon, si l'on choisit de s'installer dans le langage, tout accès à la vérité se trouve systématiquement fermé. En revanche, si l'on désire y accéder, il faut alors quitter les lieux communs du langage et aller vers les choses elles-mêmes. Le défi platonicien va consister à démontrer comment, sans langage, on peut accéder aux choses elles-mêmes.

3) Le langage, le nombre et le signe. Puisque les mots ne permettent pas d'atteindre la vérité des choses, conclut Platon, il faut alors trouver un langage qui, à l'encontre des mots, ne cherche pas à s'imposer à la place des choses. Il faut un paradigme langagier qui n'obscurcit pas la vérité des choses ni ne s'interpose entre la vérité et le regard de la raison.

³⁰ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 429. Gadamer écrit: «Il faut alors se demander si Platon, qui montre l'inconsistance interne de ces deux propositions extrêmes, veut

Platon a trouvé que le paradigme mathématique des nombres offre des possibilités de saisie de la vérité des choses car le nombre, contrairement aux mots qui souvent cherchent à se poser à la place des choses qu'ils désignent, garde toujours une distance par rapport à ce qu'il désigne. Les nombres ne font rien d'autre que pointer vers elles. Le nombre 20 par exemple ne fait que renvoyer à une réalité qui lui est extérieure. Il ne possède aucune réalité propre autre que celle de renvoyer à quelque chose qu'il n'est pas. Le nombre, contrairement aux mots, ne risque pas de nous induire en erreur, car il est univoque. Il n'est pas polysémique.

Le langage, conclut Platon, pour qu'il ne voile pas la chose même, doit fonctionner comme des nombres ou des signes dépourvus de toute réalité. Il doit agir comme une forme pure qui n'a qu'une seule propriété: celle de renvoyer à un contenu qui lui est extérieur et connu à l'avance. Gadamer écrit:

On comprend que le véritable paradigme du noétique soit non pas le mot mais le nombre dont la dénomination est manifestement pure convention, et dont l'«exactitude» consiste justement en ce que tout nombre est défini par sa place dans la série.³¹

C'est ainsi que le débat fut conclu dans la philosophie platonicienne. Le langage a été réduit à un simple signe. «Le mot, écrit Gadamer, devient, tout

ainsi mettre en question la présupposition qui leur est commune».

*comme le nombre simple signe d'un être bien défini et donc connu d'avance.»*³² Il fut chassé de la vérité et du monde. Il a maintenant le même statut qu'un nombre ou un outil qui sert à indiquer une autre chose qui lui est extérieure.

Le résultat du Cratyle, écrit Gadamer, *«dont la logique est très lourde de conséquences, va commander en vérité toute réflexion ultérieure sur le langage.»*³³ En effet, depuis son renvoi hors du monde, de la pensée et de l'être, le langage est devenu, tout comme le nombre, un objet de calcul. Ainsi toutes les disciplines l'ont abordé en le considérant comme une matière à calcul. La grammaire, la logique et toutes les philosophies du langage ont tenté de le soumettre à des formulations mathématiques, oubliant par le fait même que ses «lois» et sa «logique» ne peuvent être que celles du monde à qui il appartient et d'où on l'a soustrait par la réflexion et l'abstraction.

Ce rejet platonicien du langage, ainsi que la naissance d'un langage qui s'inspire du paradigme mathématique, ont ouvert la porte aux projets ambitieux de la modernité. Certains philosophes ont voulu créer mathématiquement une langue universelle qui correspondrait de façon rigoureuse et précise à la totalité de l'étant et qui éviterait à l'humanité

³¹ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996 p. 435.

³² Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996,p. 435.

l'équivoque du langage ordinaire. Telle fut l'intention de Descartes et de Leibniz.³⁴

II- Humboldt.

L'époque qui va de Platon à Leibniz semblait s'achever quand Humboldt a soutenu que le rapport du langage au monde est fondamental et que « la vision de la langue est une vision du monde »³⁵. On a soudainement eu l'impression que l'époque de l'exclusion et du renvoi du langage hors du monde était révolue et qu'enfin, le langage allait regagner son lieu naturel: le monde.

Gadamer voit dans cette pensée un moment décisif dans la sortie du langage de son isolement. Il écrit que :

(Humboldt) a montré combien cette question (la question du langage) est mal posée, dans la mesure où elle implique la construction d'un monde humain dépourvu de langage et qui

³³ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996 p. 435.

³⁴ Dans la lettre à Mersenne datée du 20 novembre 1626, Descartes fait mention de l'idée d'une *lingua universalis*. Cette langue devrait pouvoir tirer ses principes d'organisation de ceux des mathématiques. De même qu'un certain ordre est établi entre les nombres au sein de l'arithmétique, il devait être possible de constituer une ordonnance semblable entre toutes les pensées qui peuvent entrer dans l'esprit humain. Leibniz a repris l'idée d'un langage élevé à la perfection d'un instrument sous l'idée d'une *lingua characteristicam et universalem*. Leibniz propose de copier le modèle algébrique de la décomposition des nombres en facteurs premiers. Il s'agira alors de décomposer les idées en idées primitives et de changer les relations syntaxiques en pures relations logiques. Ces mêmes rapports logiques seront ensuite transformés en caractéristiques universelles.

³⁵ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 466.

*y aurait accédé, un jour quelque part. Face à une telle construction, Humboldt souligne à bon droit que la langue est d'emblée humaine. Cette constatation ne modifie pas seulement le sens de la question que pose l'origine du langage: elle constitue la base d'une conception anthropologique de grande portée.*³⁶

Cependant Gadamer regrette que Humboldt soit demeuré prisonnier du schéma platonicien forme-contenu. Malgré sa reconnaissance du caractère langagier du monde, il a continué à soutenir que le langage est une pure forme. Partant de l'idée que la force du langage consiste dans l'usage infini que l'on fait de moyens finis, il arrive à la conclusion que le langage est une forme pure qui dépasse et se distingue de tous les contenus qui peuvent s'y exprimer. Pour Humboldt, le langage est une «forme intérieure» ou un outil formel qui exprime un monde, comme une forme exprime un contenu. Cette définition du langage comme un moyen formel détachable du contenu est à la base de la linguistique et de toutes les philosophies modernes du langage.

III La logique propositionnelle.

La logique propositionnelle ou logique des énoncés est, elle aussi, une consécration de l'isolement du langage du monde. Elle a concentré son regard

³⁶ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p 466-467.

uniquement sur le jugement en considérant que la totalité du sens et de la pensée est exprimée dans ce qui est dit. Gadamer reproche au langage propositionnel: a) d'être essentiellement concerné par les questions épistémologiques de prédication et de validité logique et non par les questions portant sur la compréhension du sens; b) de vouloir éliminer «l'indétermination sémantique» ou l'interprétation et de refuser de percer le dit pour aller au non-dit dans le langage sous prétexte de vouloir garantir une précision méthodologique; c) de vouloir objectiver le monde en le réduisant à des objets sous la main³⁷, et enfin, d) de réduire la question de la vérité à une simple procédure de calcul (Une table de vérité).

IV La linguistique

La linguistique moderne s'inspire, elle aussi, de l'idée de Leibniz et de Humboldt que la langue est une forme ou un système autonome qui peut être distingué de tout contenu et régi par ses propres règles et lois. Avec ce point de départ, la linguistique s'est fixé comme tâche de décrire ce système formel et d'en dégager les principes ou ce que les linguistes appellent les *universaux linguistiques*.

³⁷ Voir à ce sujet la section précédente et plus particulièrement la section concernant la critique

La langue, selon eux, est sans lien avec le monde et l'histoire, elle est simplement une structure régie par des règles et des lois de fonctionnement qu'il faut décrire. Si les langues ont une histoire, celle-ci n'est certes pas la même que celle des hommes. L'histoire de la langue est pour eux commandée par les lois et les règles strictes de l'évolution des langues.

Du cercle linguistique de Prague (1926) qui trouve dans le langage un simple système fonctionnel, au cercle de Copenhague (1939) qui exige que la langue soit totalement isolée pour être étudiée³⁸, en passant par les théories behavioristes de Bloomfield qui veulent réduire le langage au schéma mécanique de *stimulus-reponse*, ou par la grammaire générative de Chomsky³⁹ qui veut déterminer les lois secrètes qui régissent toutes les langues, dans tous

heideggérienne de l'énoncé.

³⁸ Tout comme dans la physique des quanta, la linguistique, soutient Brondal, doit se rendre à «la nécessité d'isoler, de découper dans le flux du temps, l'objet propre à une science, c'est-à-dire de poser, d'une part, des états qui seront regardés comme stationnaires et d'autre part des sauts brusques d'un état en un autre». Voir à ce sujet, Brondal, V, *Le manifeste structuraliste*, dans *Acta Linguistica*, numéro :1, 1939

³⁹ Noam Chomsky poursuit l'oubli du langage. Il veut que la linguistique ne tienne compte en aucun cas du locuteur et de son rôle dans la constitution de l'énoncé mais fasse une description neutre et objective du langage de la chaîne parlée. Chomsky cherche un formalisme universel valable pour toutes les langues. Il écrit: «d'une manière générale, les linguistes doivent s'intéresser à la détermination des propriétés fondamentales qui sont sous-jacentes aux grammaires adéquates. Le résultat final de ces recherches devrait être une théorie de la structure linguistique où les mécanismes descriptifs utilisés dans les grammaires particulières seraient présentés et étudiés de manière abstraite, sans références spécifiques aux langues particulières.». voir à ce sujet, l'analyse de Kristeva, J. *Le langage, cet inconnu*, Paris, Seuil, 1981, p. 251 à 260.

ces cas, le langage est considéré comme une forme complètement abstraite du monde.

Gadamer, lui, soutient que le langage au centre de l'investigation linguistique n'est pas un langage humain. Il n'est tout simplement pas un langage. Il est plutôt une forme pure abstraite du monde par la réflexion et n'existe par conséquent que dans les manuels des linguistes.

Il soutient aussi que le sens recherché par les logiciens n'est qu'un sens de surface ou plutôt une limitation de sens. En isolant la proposition du monde et en faisant d'elle un monde à part le logicien aboutit non pas à un sens mais plutôt à une perte de sens.

La philosophie de Gadamer sera une contestation de ce qui a uni toutes ces approches et ces théories: la réduction du langage à une forme, outil, signe et instrument. Cette contestation prendra la forme d'un retour du langage aux lieux mêmes d'où il fut chassé par Platon et les sophistes, c'est-à-dire un retour au monde, à l'histoire, à la pensée et à l'homme.

Troisième partie.

I- Le retour du langage

Dans ce qui a précédé nous avons parcouru le chemin qui a conduit le langage hors du monde, de la pensée et de l'être. Nous allons dorénavant parcourir le chemin inverse, celui de son retour au monde, à l'histoire, à la vérité et à la pensée.

A) Langage et monde

Nous nous sommes penché dans le précédent chapitre sur le renvoi du langage hors du monde sans préciser ce que le concept de monde signifie. Confrontons maintenant cette question.

Gadamer soutient dans la troisième partie de *Vérité et méthode* que le concept de monde est intimement lié à celui du langage et à celui de l'homme. Selon lui le monde est foncièrement humain et il n'est ce qu'il est que parce qu'il est langagièrement constitué. La langue est, elle aussi, foncièrement humaine et n'est véritablement ce qu'elle est que parce qu'un monde se donne présence en elle.

En renvoyant le langage du monde la pensée occidentale en a fait des entités totalement séparées. Le résultat de cette séparation a été l'altération non seulement du concept du langage mais aussi celui du monde. Ce dernier est devenu un ensemble muet d'étants présents sous la main. Citons comme exemple de séparation le concept théologique et épistémologique de monde.

1) Un monde sans langage.

a) La conception théologique: La pensée théologique a conçu le monde comme représentant la totalité de la création excepté le langage. Gadamer a écrit que cette conception « *implique une construction d'un monde dépourvu du langage et qui y aurait accédé un jour quelque part.* »⁴⁰ Cette succession dans l'ordre de la création signifie non seulement l'autonomie du monde par rapport au langage mais aussi sa primauté ontologique. Le monde, selon cette conception, se suffit par lui-même et n'a pas besoin du langage pour accéder à l'être. Quant au langage, il possède un rôle contingent consistant uniquement à désigner des choses extérieures à lui et qui ont existé bien avant lui. La primauté chronologique du monde cache une primauté ontologique plus fondamentale.

⁴⁰ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p.467.

b) La conception épistémologique du monde: Les sciences de la nature présupposent elles aussi une différence fondamentale entre le langage et le monde. Elles partent de la thèse qu'il existe d'une part un monde objectif en soi et indépendant régi par des lois strictes et nécessaires, et d'autre part une conscience pensante qui se suffit à elle-même (cogito). Le rôle du langage selon cette conception se réduit à une capacité seconde de l'homme qui lui permet de nommer une réalité non langagière. Le langage est simplement une faculté secondaire qui ne définit pas l'homme dans son essence. L'homme est avant tout pensée, «*Cogito ergo sum*».⁴¹

Heidegger et Gadamer soutiennent que ce qui lie la pensée grecque, la théologie et la pensée scientifique moderne est le fait qu'elles se basent toutes sur l'idée que le monde est une simple «présence disponible». Gadamer écrit:

*En voyant dans le concept de présence disponible (Vorhandenheit) un mode déficient de l'être et en le désignant comme l'arrière plan de la métaphysique classique, et de l'action qu'elle continue à exercer dans le concept de la subjectivité à l'époque moderne, (Heidegger) suivait la piste qui conduisait à un rapport ontologiquement exact entre la théorie grecque et la science moderne.*⁴²

⁴¹ Il est important de nuancer notre point de vue en signalant que Descartes, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, a accordé une importance particulière au langage en disant que le seul signe indiscutable de la pensée est l'usage de la parole dont les animaux sont dépourvus.

⁴² Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 480.

L'herméneutique de Heidegger et de Gadamer va remettre en question cette ontologie du *Vorhandensein*. Selon eux, le concept de monde, tout comme celui de l'homme et du langage, doivent subir une refonte totale. Le fossé béant qui les sépare n'a plus de raison d'être. Langage, monde et homme constituent un tout indissociable et leur lien est fondamental. Leur relation est une relation d'être. Elle est première et originelle.

2 Conception ontologique du monde (Heidegger): L'ontologie fondamentale de SZ a soumis le concept de monde à une critique radicale. Résumons l'essentiel de cette critique.

Heidegger s'oppose à l'idée métaphysique que le monde est une présence extérieure au *Dasein* et se suffisant à elle-même. Selon lui, «*Le monde au sens ontologique, n'est pas une détermination de l'étant que le Dasein n'est essentiellement pas, mais un caractère du Dasein lui-même*». ⁴³ Le monde n'est donc pas une présence extérieure au *Dasein*, il est un caractère d'être du *Dasein*. Il est un existential du fait que ce que nous rencontrons dans le monde ce ne sont pas des objets ou des étants sous la main, mais d'abord des étants à portée de la main. En d'autres termes ils ne sont pas des présences extérieures à notre vie, ils sont, au contraire, toujours en rapport avec nos buts. Ce qui les

⁴³ Heidegger, *Être et temps*, Authentica, 1985, p.69.

caractérise, c'est leur instrumentalité. Ils sont existentiellement des instruments pour l'être-là.

Heidegger soutient aussi que le monde n'est pas la somme des étants qui le composent, il est plutôt la condition pour que ces étants individuels apparaissent, car chaque étant n'a d'existence et ne peut apparaître que dans une totalité d'instruments au sein de laquelle il se définit. *« On peut donc dire - en un sens évidemment non temporel - que le monde comme totalité d'instruments vient avant les choses-instruments individuels ».*⁴⁴

Cette totalité des outils ou des instruments, soutient Heidegger, ne se donne que dans la mesure où il y a un être qui les utilise. Ceci veut donc dire qu'avant la donation du monde comme totalité instrumentale, il y a l'être-là. Il n'y a donc de monde que pour l'être-au-monde.

Au paragraphe 17 de *SZ* consacrée au signe en général, Heidegger en vient à une définition plus précise du monde. Ce dernier signifie, suite à l'analyse du signe, plus une totalité de signification qu'une totalité d'instruments. Être-au-monde, c'est être plus au milieu de significations qu'au milieu d'instruments. A partir de ce paragraphe, la question du langage devient

⁴⁴ Vattimo, Gianni, *Introduction à Heidegger*, Paris, Cerf, 1985, p. 33.

une partie intégrante de la question du monde ainsi que de celle de l'être-au-monde. Le langage est dorénavant ce qui rend manifeste la structure ontologique du monde⁴⁵. La relation entre significabilité et mondanéité apparaît au grand jour.

La définition du concept du monde a subi une refonte après le tournant. Avec l'analyse de l'œuvre d'art le langage devient chez Heidegger la manière dont s'opère l'ouverture de l'être. Rappelons-nous de la phrase où Heidegger dit:

Là où aucune langue ne se déploie, comme dans l'être de la pierre, de la plante ou de l'animal, là il n'y a pas non plus d'ouverture de l'étant.

Dans la mesure où la langue nomme pour la première fois l'étant, ce nommer porte d'abord l'étant à la parole et à l'apparaître.⁴⁶

3) Langage et Monde dans *Vérité et Méthode*: Nous avons pris le soin d'exposer brièvement le concept heideggérien de monde car nous pensons que ce concept a joué un rôle décisif dans la troisième partie de *Vérité et méthode*. Et même si Gadamer, en développant son concept de monde, fait davantage référence à Humboldt qu'à Heidegger, il est évident qu'il puise ses sources de cette philosophie.

⁴⁵ Voir à ce sujet Vattimo, G. *Introduction à Heidegger*, Paris, Cerf, 1985, p.34. Vattimo soutient que « *ce qui est dit du signe vaut aussi et même surtout pour le langage.* »

⁴⁶ Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p.83.

Pour comprendre l'intimité du rapport entre langage, monde et homme chez Gadamer, nous diviserons notre argument en trois sections. La première traitera du monde, la deuxième du langage et la troisième de l'homme. Nous verrons qu'à chaque fois que nous parlons d'un de ces éléments, nous ne pouvons le définir qu'en faisant appel aux autres.

Ainsi, parlant du monde, Gadamer soutient que ce dernier a) n'est pas une chose en soi, mais qu'il est monde pour l'être-au-monde; b) et aussi qu'il n'est monde que parce qu'il possède une constitution langagière, c'est-à-dire qu'il n'est ce qu'il est véritablement que lorsqu'il s'exprime dans une langue.

Puis, parlant de la langue, Gadamer soutient : c) qu'elle n'est pas une faculté de l'être-au-monde mais plutôt un caractère d'être de cet être même; d) et qu'aussi elle n'a sa véritable existence que lorsqu'un monde se donne présence en elle.

Enfin, parlant de l'homme qui parle la langue et vit dans le monde, Gadamer soutient, e) que ce dernier n'est pas une conscience ou un sujet qui s'oppose aux objets qui forment le monde mais qu'il est un être toujours déjà en rapport au monde; f) et qu'il est aussi un être dans le langage. En d'autres

termes, puisque l'homme est un être dans un monde langagièrement constitué, il est aussi et de la même façon un être dans le langage.

Examinons ces points séparément:

a) Le monde est un monde humain : Gadamer soutient que : *«Pour l'homme, le monde est monde et pour aucun autre vivant du monde, il n'a cette forme de présence.»*⁴⁷ Cette phrase indique que le monde n'est pas un objet en soi distinct de l'homme, que sa présence n'est pas une présence objective et n'est jamais donné dans l'expérience. En d'autres termes, le monde n'est pas une totalité d'objets que l'être-au-monde n'est pas, il est plutôt monde pour l'être-au-monde.

Le monde n'est pas non plus cet espace que l'homme partage avec les animaux .Gadamer écrit : *«À la différence de tous les êtres vivants, l'homme a un monde pour autant que tous les autres vivants n'ont pas, dans ce même sens, de rapport au monde, mais sont pour ainsi dire pris dans leur environnement».*⁴⁸ Ce qui distingue l'homme de tous les êtres vivants, c'est qu'il n'est pas l'otage de son environnement. Il n'est ni prisonnier de son milieu ni un être déterminé par son monde. Être-au-monde ne veut nullement

⁴⁷ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p.467.

⁴⁸ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p.468.

dire être enfermé dans un environnement comme les animaux le sont. Être dans le monde, c'est pouvoir se soustraire à la pression du monde. C'est être libre.

b) Le monde humain a une constitution langagière : La liberté de l'homme par rapport à son monde provient du fait que le monde humain a une constitution langagière. Cette liberté qui caractérise l'être-au-monde se manifeste par le fait que nous pouvons nommer les choses de multiples façons. L'homme, soutient Gadamer : *«tient à sa disposition différentes possibilités d'exprimer la même chose.»*⁴⁹; Elle se manifeste aussi dans le fait qu'il existe une multiplicité de langues et que l'homme peut les apprendre. Si l'homme est libre de parler d'autres langues et de dire la même chose de façon multiple et variée, c'est parce que le monde auquel il appartient à une constitution langagière. En d'autres termes, c'est parce qu'il a un monde langagier différent d'un monde animal dépourvu de langage que l'homme est libre et qu'il a accès à la variété. *«Les possibilités qu'ont les animaux de se faire comprendre entre eux ne connaissent pas une telle variété.»*⁵⁰

Gadamer, suite à cette comparaison classique entre l'homme et l'animal⁵¹, arrive à la conclusion que le monde n'est monde que pour l'homme

⁴⁹ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 469.

⁵⁰ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 469.

⁵¹ Il est intéressant ici de signaler ici que Heidegger a lui aussi fait recours à la comparaison entre monde animal et monde humain. Il a écrit : « Une pierre n'a pas de monde, les plantes et les

et que le langage est ce qui distingue le monde humain de l'environnement animal. Notre monde langagier fait que l'homme est libre et qu'il n'est emprisonné ou déterminé ni par son monde ni par son langage.

Bien entendu cette liberté de l'homme vis-à-vis du monde ainsi que la distance qu'il peut prendre à l'égard de celui-ci, ne peuvent le libérer de sa facticité ; il y va toujours de son être d'être-là. Être-au-monde signifie se rapporter à ses possibilités. Le caractère de projet que l'être-là est implique sa liberté. Cette liberté est foncièrement langagière.

c) La langue est un caractère d'être de l'homme: «*La langue, écrit Gadamer, n'est pas une des facultés dont est équipé l'homme qui est au monde.*»⁵² Si l'homme est un être-au-monde et si le monde humain a une constitution langagière, force est de conclure que le rapport de la langue à l'homme n'est pas un rapport extérieur mais fondamental. Le langage n'est pas donc cette faculté dont l'homme est doué comme il peut être doué de la capacité de conduire un véhicule moteur. La langue est plutôt un caractère d'être de l'homme. L'homme ne peut pas ne pas être dans le langage. Son rapport au langage est un rapport d'être.

animaux, également n'ont pas de monde, mais ils font partie de l'afflux voilé d'un entourage qui est leur lieu. La paysanne, au contraire a un monde... ». Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p.47-48.

⁵² Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, 467.

Cette thèse a eu des conséquences décisives sur la pensée du langage chez Gadamer.

Dire que la langue est d'emblée humaine implique qu'elle n'est pas quelque chose à laquelle l'humanité a accédé un jour, comme le soutient le raisonnement théologique de la création. Cette conception théologique appauvrit le questionnement sur le langage et le réduit à une simple faculté qui est venue s'ajouter à l'homme.

Dire encore que la langue est d'emblée humaine implique aussi qu'elle n'a pas une fonction pédagogique secondaire à laquelle l'homme peut avoir recours pour élucider une pensée qui se suffit à elle-même. Elle signifie plutôt que la langue, tout comme la pensée, est humaine, et que toute pensée, même si elle est dialogue de l'âme avec elle-même, ne peut échapper au langage.

d) La langue comme présence d'un monde: Nous devons à Humboldt l'idée que les langues sont des visions du monde. Même en soutenant que le langage est une forme détachable de tout contenu, Humboldt, dit Gadamer, a su reconnaître que dans la langue réside la vie historique de l'esprit. Ce que Gadamer entend par l'idée que la langue est une vision du monde signifie qu'en apprenant une langue, nous n'apprenons pas uniquement des règles de

grammaire ou la signification des mots ; en possédant une langue nous accédons immédiatement à une façon de voir le monde, à une conception de celui-ci et à une attitude à son égard.

L'idée de communauté linguistique est très révélatrice. C'est par le langage qu'une communauté se forme. Appartenir à une communauté veut fondamentalement dire adhérer à ses coutumes, à ses croyances et à son ethos. C'est le langage qui forme la trame et la texture profonde de la communauté car c'est en lui que résident les valeurs et les croyances de celle-ci.

e) Quand Gadamer dit que l'homme a un monde⁵³, il ne faut certes pas entendre par cette expression que l'homme est une conscience indépendante, un *cogito* cartésien ou un sujet se trouvant face à un monde qui lui est extérieur. Le monde, soutient Gadamer, n'est pas l'ensemble des étants que l'homme n'est pas. L'homme a comme seul mode d'être, d'être-au-monde. Il est toujours un là (*Da*). Il est toujours situé concrètement.

f) L'homme est un être dans le langage: Étant un être dans un monde langagièrement constitué, l'homme est aussi un être dans le langage. Il est dans le langage comme il est dans le monde. Le langage n'est donc pas un ensemble

⁵³ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 467, 468.

de formes que l'homme crée, il existe avant que le *Dasein* soit. En d'autres termes, Le *Dasein* est jeté dans le langage qui existe avant lui de la même façon qu'il est jeté dans le monde. Le langage devient davantage une parole qui nous est adressée. Il nous parle avant qu'on le parle, et ce faisant, il nous guide et nous introduit au monde.

Conclusion: L'analyse du concept de monde, de langage et d'homme, nous a démontré l'unité de ces trois moments. Ce que la métaphysique occidentale a séparé se trouve de nouveau réuni par l'herméneutique. L'homme n'est plus cette transcendance ou ce *cogito* distant du monde et du langage, il est un être-au-monde et un être-au-langage. Le monde n'est plus l'ensemble de l'étant distinct de l'homme et du langage, il est un monde humain langagièrement constitué. Le langage n'est plus une forme pure ou un don divin distinct de l'homme et du monde, il est langage parce qu'il est humain et parce qu'un monde se donne présence en lui.

C'est ainsi que s'est amorcé ce que nous avons appelé le retour du langage au monde. Alors que la métaphysique du *Vorhandensein* (philosophie, théologie, linguistique, logique) l'a chassé et éloigné du monde, soit en voyant en lui une source d'erreur et d'équivocité soit en le purifiant pour le réduire à une simple forme vide, l'herméneutique l'a ramené à son lieu: au monde et à l'homme. Le fossé béant qui sépare ces instances est à jamais aboli.

4) Critique de la conception gadamérienne du monde: Le retour du langage au monde ouvre la porte à des questions fondamentales qui ont tenu en haleine toute la pensée philosophique depuis Platon jusqu'à aujourd'hui. Ces questions portent sur notre mode de connaître le monde et sur la vérité:

a) Est-il possible de comprendre le monde tout en étant des être-au-monde? Et si cette compréhension est possible, ne risque-t-elle pas d'être entachée d'un subjectivisme qui peut voiler la vérité? Bref, quel mode de connaissance serait approprié à cette nouvelle conception du langage, de l'homme et du monde?

b) Si, d'une part, nous sommes des êtres-au-monde et des êtres dans le langage, c'est-à-dire que notre monde et notre langage déterminent le cadre et l'horizon de notre connaissance ; et si, d'autre part, il existe des multitudes de langues, la vérité devient-elle relative? En d'autres termes, existe-t-il autant de vérités que de mondes? Cette question nous rappelle étrangement le défi posé par la sophistique à Platon et qui a conduit au renvoi et à la sortie du langage du monde, de la vérité et de l'être. Sommes-nous à nouveau ramenés aux origines de la philosophie ?

c) L'être humain, en tant qu'un être-au-monde, est-il prisonnier de son monde? En d'autres termes, son expérience du monde est-elle une expérience d'enfermement?

Même si la réponse gadamérienne à toutes ces questions sera plus analysée dans les chapitres qui seront consacrés à la compréhension et à la vérité, nous allons cependant dès maintenant présenter les grandes lignes de cette réponse.

A la question: est-ce que notre expérience du monde est une expérience de fermeture? La réponse est non. Gadamer soutient que c'est parce que le monde humain est langagièrement constitué que notre expérience ne peut être une expérience d'enfermement. L'analyse du rapport entre monde et langage a permis de découvrir que pour l'être-au-monde, avoir un monde c'est fondamentalement être libre de choisir des mots et être libre d'apprendre d'autres langues et d'accéder à d'autres mondes. Nous avons aussi découvert que si l'animal n'a pas accès à cette variété c'est parce qu'il n'a ni monde ni langage.

Nous avons vu aussi que cette liberté ne nécessite pas que l'homme quitte son monde et sa langue car son monde est ouvert aux autres visions du monde. Il est ouvert parce que, comme eux, il est langagièrement constitué.

L'être au monde n'a donc pas besoin de quitter son monde pour en découvrir d'autres. Au contraire, tout en étant dedans, il peut aussi être ailleurs.

Mais cet «ailleurs», soutient Gadamer, n'est pas réellement un « dehors » car les mondes qui nous sont extérieurs existent potentiellement (virtuellement) dans notre langage et dans notre monde. Ce qui nous semble être une sortie du monde n'est en réalité qu'une expansion de notre monde à l'intérieur de ses propres possibilités. Ce qui était en puissance en lui devient en acte, il s'élargit vers ses propres possibilités. C'est parce que nous habitons un monde ouvert et extensible que nous sommes libres. Notre liberté nous vient du monde et du langage que nous sommes.

Ce qui caractérise le monde, c'est donc son ouverture. Les autres mondes ou les autres visions du monde existent en puissance en lui. Il apparaît clairement suite à l'analyse du concept de monde et de langage, que la sortie du monde est non seulement impossible car il appartient à tout être d'être «là», mais aussi qu'elle n'est pas nécessaire :

Le monde linguistiquement propre dans lequel on vit, écrit Gadamer, n'est pas une barrière qui empêche d'accéder à la connaissance de l'être en soi, il embrasse par principe tout ce à quoi notre compréhension peut s'élargir et s'élever.⁵⁴

⁵⁴ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 471.

Les divers mondes qui sont ouverts les uns aux autres sont ce qui constitue le monde. Ce dernier n'a pas d'existence en dehors de ses manifestations. L'idée d'un monde en soi hors du langage auquel correspond une vérité en soi, n'est qu'une aberration scientifique.

B) Langage et tradition.

Le retour du langage au monde traité au chapitre précédent est aussi un retour du langage à la tradition. Nous insistons sur le fait que ce mouvement est le même car l'expérience de l'homme au monde est unitaire. Elle ne peut supporter la fragmentation. Elle n'est pas tantôt une expérience du monde, tantôt une expérience de la tradition.

Nous entendons par l'expression «le retour du langage à la tradition» deux choses ; premièrement, que la langue est le fruit du travail de l'histoire et de la tradition et deuxièmement, que la tradition est elle même langage. Leur lien n'est pas un lien d'extériorité ni d'exclusion. En d'autres termes, il n'existe pas d'un côté un langage et de l'autre une tradition.

1)La formation du langage: Dans le chapitre de *Vérité et méthode* consacré à la formation des concepts, Gadamer élabore un point de vue crucial pour sa conception du langage. Contrairement à toutes les théories mathématiques et philosophiques qui ont essayé de créer un langage qui correspondrait à la totalité de l'étant et qui éviterait l'équivocité inhérente au langage quotidien, Gadamer soutient que le langage ne peut être formé par aucune conscience, aussi puissante et pure soit-elle. Il est plutôt l'œuvre du travail de l'histoire. La langue, selon lui, ressemble plus à une ville ancienne

dans laquelle se côtoient de vieilles et de nouvelles maisons, d'anciennes ruelles et des grands boulevards, qu'à une construction logique⁵⁵.

La formation de la langue, contrairement à ce que pensent les logiciens est faite «à base d'accident et de relation». L'apparition des mots ne suit pas le chemin des règles et des maximes logiques ; elle suit un chemin «naturel» rempli d'accidents, d'hésitations.

Il est certain, soutient Gadamer, que lorsque nous parlons nous faisons usage d'un vocabulaire disponible, mais puisque chaque parole est une application, son regard est toujours tourné vers la singularité de la situation herméneutique. Quand nous parlons, nous appréhendons la généralité du concept ainsi que la singularité de la situation, de sorte que le concept demeure toujours ouvert à la richesse des phénomènes et à de nouvelles expériences. Le mot ou le concept n'est donc jamais figé, il se développe dans un processus vivant qui échappe au contrôle des consciences particulières. C'est pour cette raison qu'un mot peut changer de signification selon les époques. Il peut aussi disparaître pour laisser place à d'autres mots. Il arrive souvent aussi qu'on assiste à une résurgence de mots anciens. Tous ces changements dans la langue ne dépendent pas d'une décision de l'entendement.

⁵⁵ Cette idée est de Wittgenstein dans *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p: 121 (paragraphe 18).

La vie d'une langue et son processus de formation ne sont ni l'œuvre de la logique ni celle des mathématiques. Gadamer soutient que «*La généralité du genre et la formation des concepts selon la logique de la classification sont absolument étrangères à la conscience de la langue*»⁵⁶. La langue est l'œuvre de l'histoire. C'est dans le temps et avec la pratique qu'elle se forme et se transforme.

La thèse de Gadamer va encore plus loin en affirmant que le mot ou le concept ne saisit pas les ressemblances en suivant le schéma logique. Il saisit les ressemblances qui unissent le divers du particulier grâce à *l'art fondamental de la métaphore*⁵⁷ que la langue possède. Le processus de formation de la langue est donc un processus naturel et n'est pas soumis à des règles logiques. La langue a son chemin propre qui ne dépend nullement de la volonté des uns et des autres.

En inscrivant la formation du langage dans le passé et l'histoire Gadamer fait un pas de plus vers le rapatriement du langage dans le monde. Étant l'œuvre de l'histoire, ce langage ne peut plus être appréhendé ni comme un outil que nous construisons par la force de l'entendement, ni comme une

⁵⁶ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 453.

⁵⁷ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 453.

forme détachable de son contenu. Il est lié par un lien fondamental à l'histoire, à la tradition et au contenu qui l'habite, ou plus justement qu'il est.

2- La tradition est langage: De même que le langage est, comme nous venons de le remarquer, l'œuvre du travail secret de l'histoire et du temps, la tradition et l'histoire sont eux aussi langage.

La tradition, soutient Gadamer, n'est pas un passé révolu ni un corps étranger dont il faut se débarrasser. Au contraire, parce qu'elle est langage, elle est contemporaine à tout présent. Elle n'a donc pas d'existence abstraite. Elle est présente réellement dans le langage et comme langage. Cette présence de la tradition dans le langage signifie qu'elle n'est pas un folklore ou les vestiges d'un passé qui n'ont droit de cité que dans les musées et les bibliothèques.

La tradition, soutient Gadamer, est présente aussi bien dans notre parler quotidien que dans l'écrit.

a) Le parler: Parce qu'elle est langage la tradition a la capacité de se transmettre d'une façon orale à travers les mythes, les légendes, les coutumes et l'usage. Quand nous parlons nous faisons continuellement référence à des façons de penser et d'articuler le monde qui sont présentes dans le langage. La tradition n'est donc pas un passé qui se situe à l'extérieur de notre temps

présent, elle loge dans le langage que nous utilisons dans nos conversations quotidiennes.

b) L'écrit: Gadamer attribue un rôle important à l'écrit (*Shriftlichkeit*). Il soutient que: *«le fait que l'essence de la tradition soit caractérisée par sa dimension langagière atteint sa pleine signification herméneutique lorsque cette tradition devient tradition écrite.»*⁵⁸

Dans l'écrit, la tradition se libère en effet a) de la contingence du temps présent et du contexte qui était à la source de sa production. b) Elle se libère aussi de la contingence de l'auteur et du lecteur originel à qui elle était destinée.

a) Dans l'écrit, la tradition devient contemporaine à tout présent. Elle s'ouvre d'une façon magistrale à une éternité qui est difficilement accessible au parler car, en écrivant, nous sommes sans cesse habités du désir de transmettre un sens aux générations futures. Quand nous écrivons nous voulons toujours transcender notre contexte présent et nous ouvrir au futur. Ce désir de persévérance dans l'être qui est propre à tout écrit fait que toute tradition, malgré son lien fondamental avec son temps et son monde, soit contemporaine

⁵⁸ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 412.

à tout présent. L'écrit lui permet de s'élever au-dessus de la contingence du temps pour embrasser un temps éternel. Parce qu'elle est langage écrit, la tradition n'est pas un passé, elle est toujours déjà un présent contemporain à tous les temps.

b) En étant langage écrit, la tradition se libère aussi de la contingence de l'auteur. En d'autres termes, cette tradition ne se présente plus à nous comme l'expression ou l'œuvre d'une subjectivité, elle est plutôt l'expression d'un sens et d'un passé qui s'offre à nous et à l'éternité. Bref, la tradition, parce qu'elle est langue, reflète moins le portrait psychologique d'un auteur qu'une parole de la chose. *«La fixation par écrit est au centre même du phénomène herméneutique, dans la mesure où, grâce à l'écrit, le texte prend une existence autonome, indépendante de l'écrivain.»*⁵⁹

Dans l'écrit la tradition se libère aussi du lecteur original pour devenir ouverte à tous les lecteurs de tous les temps. Elle ne s'adresse plus à une personne en particulier, et même si parfois le texte désigne d'une façon explicite son destinataire, il s'adresse en réalité à tous ceux qui veulent lire et l'interpréter. Gadamer écrit à ce sujet :

Les auditeurs d'hier, tout comme ceux d'après-demain, font toujours partie, eux aussi, de ceux à qui l'on parle comme à

⁵⁹ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 414.

des contemporains. Le concept de premier lecteur souffre d'une idéalisation qui n'a pas été repérée...⁶⁰. Ce qui est fixé par écrit, s'est détaché de la contingence de son origine et de son auteur et s'est libéré positivement pour contracter de nouvelles relations.⁶¹.

Ce qui caractérise aussi la tradition écrite c'est qu'elle ne représente pas des traces ou des expressions d'idées partielles. Dans l'écrit apparaît une humanité entière et une façon générale d'appréhender le monde. Dans l'écrit se révèle la totalité d'une vision du monde. Dans chaque mot résonne la totalité de la tradition.

3) Homme et tradition: Dans la troisième partie de ce chapitre nous envisageons le lien fondamental qui lie l'homme à la tradition.

Gadamer soutient que l'homme n'est pas une conscience autonome existant à part et d'une façon isolée de la tradition. Sa conscience est plutôt traversée de tous les côtés par la tradition. Appartenir à cette tradition n'est pas un choix que l'homme peut ou ne peut pas faire, il est nécessairement toujours dans la tradition. L'homme ne peut pas ne pas prêter l'oreille à la parole de cette tradition.

⁶⁰ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 417.

⁶¹ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 418.

Cependant cette appartenance à la tradition n'implique pas que l'homme soit déterminé. Au contraire, c'est parce que toute tradition est langage que l'homme a la possibilité de s'élever au-dessus de sa pression et d'accéder ainsi à d'autres mondes et à d'autres traditions.

C) Langage et pensée

Dans ce chapitre-ci , nous nous attardons sur un moment décisif de ce que nous avons appelé le mouvement du retour du langage au monde. Ce moment est celui du rapatriement du langage dans la pensée.

1) Le langage est pensée: Gadamer soutient que le langage ne peut être isolé du contenu et notre expérience quotidienne démontre que lorsque nous parlons nous sommes toujours en train de dire quelque chose. Un langage distinct de la pensée et réduit à une forme, un signe ou un instrument ne peut être que l'œuvre d'une abstraction, car lorsque nous parlons nous exprimons toujours une pensée.

Le chapitre précédent traitant du rapport du langage à la tradition, nous a fourni un autre argument de taille sur la nature de la relation entre le langage et la pensée. L'analyse a démontré que lorsqu'on parle les mots que nous utilisons portent en eux un contenu et sont chargés d'histoire. Loin d'être vide le langage abrite dans ses interstices un contenu, une pensée, une vision du monde et une tradition.

2) La pensée est langage: La primauté du rapport entre langage et pensée va encore plus loin. Gadamer soutient que non seulement le langage est

toujours une pensée à l'œuvre, mais l'opération de la pensée (de la compréhension) est elle-même une opération langagière dans la mesure où l'acte de penser n'est rien d'autre qu'une recherche de mots pour faire accéder une chose au langage, et aussi parce que toute opération de la compréhension incarne une situation de dialogue authentique.

Tant dans le cas de la conversation entre deux personnes que dans celui de la traduction (qui représente une forme extrême de l'interprétation)⁶², ou encore lors de l'interprétation d'un texte ou d'une œuvre non langagières légué par la tradition, nous assistons à une situation authentique de dialogue

a) Lors de la conversation entre deux personnes, comprendre signifie essentiellement arriver à une entente sur la chose en question et la faire accéder au langage. Une compréhension réussie survient quand les deux interlocuteurs trouvent une langue commune pour exprimer la chose en question.

b) Dans le cas de la traduction le traducteur d'un texte ou d'un discours d'une langue à une autre est celui «*qui exprime la chose que le texte lui montre,*

⁶² Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 409: «*Tout traducteur est interprète. La langue étrangère ne représente qu'une aggravation de la difficulté herméneutique.*»

c'est-à-dire qui trouve une langue qui ne soit pas seulement la sienne, mais encore la langue appropriée à l'original.»⁶³

c) Dans le cas de l'interprétation des textes de la tradition la situation semblerait être différente puisque le texte ne peut se défendre face à l'interprète. Gadamer soutient le contraire. Selon lui, la compréhension authentique d'un texte ne peut survenir que dans le cadre d'un dialogue semblable à celui de la conversation ou de la traduction. Il écrit:

La situation herméneutique, dans laquelle on se trouve vis-à-vis des textes, est absolument semblable à celle qui existe entre deux interlocuteurs. Car dans les textes, ce sont bien des manifestations de la vie fixées de manière durable qui demandent à être comprises; cela signifie que ce n'est que par l'entremise d'un seul partenaire, l'interprète, que l'autre partenaire du dialogue herméneutique, le texte, accède à la parole. Ce n'est que par lui que les signes écrits se métamorphosent de nouveau en sens. Il n'empêche que c'est grâce à cette reconversion en compréhension, qu'accède à son tour au langage la chose même dont le texte parle. Il en est ici comme de la conversation réelle: c'est l'enjeu commun qui lie l'un à l'autre, dans le dialogue, les partenaires, et ici le texte à l'interprète.⁶⁴

La relation que l'interprète entretient avec les textes légués par la tradition représente donc une situation de dialogue. Pour comprendre un texte l'interprète doit non seulement poser des questions au texte mais aussi répondre aux interrogations de celui-ci. Cette conversation engagée entre l'interprète et

⁶³ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p 409.

⁶⁴ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p 409.

son texte ne vise ni une adaptation de ce dernier à un contexte présent, ni à la répétition et à la restitution pure et simple des concepts du passé. Au contraire, elle est un processus de fusion d'horizons et de langage dans lequel l'interprète, sans qu'il abandonne ses concepts, accorde le droit au texte de s'exprimer et de parler un langage intelligible aux contemporains. L'événement de la compréhension est donc un événement langagier dans le sens où la langue de l'interprète et celle du texte fusionnent.

L'apparition d'un langage commun unissant le passé et le présent est ce que Gadamer appelle l'événement de la compréhension. Cet événement consiste à insuffler une vie nouvelle aux lettres mortes et permet aux contemporains de l'interprète d'accéder à un sens qui provient du fond de l'histoire. En d'autres termes l'événement de la compréhension permet au langage des textes anciens de devenir actuel et de s'adresser à l'interprète et à ses contemporains tel qu'il s'adressait aux premiers lecteurs. C'est donc grâce à cette opération langagière de la compréhension que la tradition finit par traverser le temps et devenir contemporaine à tout présent. Nous pouvons donc dire qu'en étant ouverte à la l'interprétation et au dialogue, la tradition arrive à s'élever au-dessus des contextes et persévérer dans l'être.

d) Les cas examinés jusqu'ici sont langagiers (la conversation, la traduction et l'interprétation des textes). Qu'en est-il des œuvres de nature non langagière comme par exemple la musique et la peinture?

Gadamer nous dit que la compréhension d'une tradition non langagière est, elle aussi, soumise au même principe. La preuve, c'est que lorsque nous mettons un tableau à côté d'un autre ou lorsque nous jouons une pièce musicale, ce geste, même s'il n'est pas de nature langagière, est un dérivé d'une interprétation langagière, «*il n'en est qu'une variante.*».⁶⁵ Comme le dit Gadamer :

*l'interprétation dans le langage est la forme de l'interprétation en général. C'est pourquoi on la rencontre aussi quand l'objet à interpréter n'est pas de nature langagière, n'est pas un texte, mais une œuvre plastique ou musicale. Il suffit de ne pas se laisser déconcerter par de telles formes d'interprétation, qui, si elles ne sont pas elles-mêmes de nature langagière, présupposent en vérité l'élément du langage.*⁶⁶

Une autre objection peut être adressée à l'endroit du lien fondamental qui lie le langage à la pensée et la compréhension à l'interprétation. Cet argument consiste à dire que le langage est incapable de dire et d'interpréter les grandes œuvres d'art et les monuments historiques et qu'il n'arrive pas à faire accéder au langage le non verbal.

⁶⁵ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 421.

⁶⁶ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 421.

La réponse de Gadamer à cet argument est la suivante : Selon lui cette critique n'en est pas vraiment une et ne met pas en question la dimension langagière de la compréhension. Au contraire, elle la confirme au lieu de l'infirmier. En fait, si nous sommes incapables d'exprimer une chose ce n'est pas parce qu'elle est ineffable, au contraire, rien ne peut échapper à l'élément langagier, et s'il existe des choses que nous ne pouvons pas dire c'est qu'elles sont encore incomprises ou qu'elles sont comprises différemment. Le langage possède une capacité qui lui permet de se surpasser et de se développer pour exprimer des choses qu'il ne pouvait dire auparavant.

Le langage, soutient Gadamer, ne peut donc que tirer profit de cette critique car notre volonté de comprendre nous mène toujours à porter au langage des choses que nous étions incapables de dire, comme il nous permet également de dépasser et de critiquer nos schématismes et nos préjugés⁶⁷.

Gadamer écrit à ce sujet :

Ainsi une critique du langage peut tout simplement tirer argument du fait que notre volonté et notre capacité de comprendre nous pousse constamment au-delà de toute énonciation atteinte. Seulement, cela ne change rien à la prééminence fondamentale de la dimension langagière.⁶⁸

⁶⁷ Gadamer écrit au sujet de la capacité critique du langage « Face à la tendance au nivellement, motivée par la vie sociale, par laquelle la langue contraint la compréhension à entrer dans des schématismes déterminés qui nous mettent à l'étroit, notre volonté de connaître cherche à se soustraire par la critique à ces schématisations et à ces anticipations. » Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p.424.

⁶⁸ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 424.

*Le langage échappe à toutes les objections adressées à sa compétence. Son universalité va de pair avec celle de la raison.*⁶⁹

Conclusion: Il apparaît clairement que l'opération de la compréhension n'est ni une opération logique abstraite qui consiste à établir des liens et des relations entre des idées (Platon) ni une opération qui vise à sonder les couches profondes à l'origine du texte (Schleiermacher), elle est plutôt une opération de fusions d'horizons où le texte et l'interprète font accéder une chose au langage.

Il est toutefois important de mentionner que la compréhension, bien qu'opération langagière, n'en est pas une où deux langues s'entremêlent. Elle est plutôt un processus dialectique de question et de réponse où le droit du texte à transmettre son message est maintenu. Gadamer va jusqu'à dire que l'interprétation réussie est celle où le langage de l'interprète s'efface pour laisser place à la chose en question. Il appartient à toute interprétation de ne pas obstruer le chemin de la chose. La fusion des horizons et des langages est donc, dans ce sens, un processus d'auto-effacement du langage interprétatif pour enfin laisser apparaître la chose dans une clarté nouvelle. L'opération de la compréhension implique donc le droit de la chose à la parole.

⁶⁹ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 424.

Ce processus de la compréhension ne vise pas non plus la maîtrise et la soumission du texte et de la chose. Une interprétation authentique ne soumet pas la tradition à l'ordre de notre langage ou à une méthode de la compréhension, ni n'exige le retrait total du langage interprétatif pour laisser toute la place à une soi-disante virginité de l'œuvre. L'authentique compréhension est celle où l'interprète se retire sans s'effacer et où le langage interprétatif se refuse à la tentation de commettre une agression contre le langage de l'autre et lui accorde le droit de parole. Gadamer écrit à ce sujet :

Nous avons fait remarquer que les concepts qui contribuent à l'interprétation en viennent à se supprimer dans l'accomplissement de la compréhension parce qu'ils sont destinés à disparaître. Entendons bien: ce ne sont pas des auxiliaires indifférents, dont on se sert et que l'on écarte après usage; ils ont leur place dans l'articulation de la chose.⁷⁰

3) La compréhension n'est pas l'œuvre d'un sujet (l'interprète): Cette dimension dialectique de l'interprétation où l'interprète se retire sans s'effacer pour permettre à la chose d'accéder au langage et au sens d'émerger est d'une importance capitale. Elle signifie que l'interprétation n'est pas l'acte d'un sujet qui va à la rencontre d'un objet (un texte, un interlocuteur), mais qu'elle est l'action de la chose même, qui se trouvant éprouvée par la pensée, accède de

⁷⁰ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 490.

nouveau au langage. L'événement de la compréhension est donc plus l'œuvre de la chose et de la tradition que l'œuvre de l'interprète.

Ce que Gadamer entend par là c'est que contrairement à toutes les théories de la connaissance, la compréhension n'est pas l'acte d'un sujet plein qui accapare le monde et la tradition comme il accapare un objet hors de lui en vue de le maîtriser.

Il veut dire aussi que ce qui se produit et arrive avec l'interprétation n'est pas un être nouveau. L'interprétation est fondamentalement «le retour du même». Elle est le dévoilement de quelque chose déjà existant. Plus exactement nous pouvons dire qu'avec l'événement de la compréhension c'est la même tradition et la même vision du monde à laquelle nous appartenons qui apparaissent sous un jour nouveau. Avec la compréhension nous n'accédons pas à une nouvelle vérité, c'est toujours la même vérité qui se présente sous différentes formes.

De même, dire que la compréhension est l'événement d'un monde et d'une tradition signifie aussi qu'elle n'est pas la découverte d'une existence en soi. Elle est plutôt le dévoilement de ce qui était déjà là. La compréhension n'est pas la marche vers une chose en soi ou un absolu, elle est l'apparition de la chose même sous un jour nouveau.

Cette absence de la dimension téléologique de toute compréhension n'implique pas que la compréhension soit condamnée à être toujours partielle, incomplète et imparfaite. Au contraire, avec elle c'est une totalité de sens qui se présente immanquablement au langage. Même si la compréhension ne réussit pas à dire la totalité du sens, elle réussit à l'amener dans sa totalité. Il est important de saisir qu'avec la compréhension nous accédons à une totalité. Cette totalité de sens ne se réduit pas à ce qui apparaît à la surface de l'énoncé. Ce qui est dit dans l'énoncé renvoie à un non-dit qui est toujours à comprendre.

D) Langage et vérité:

Nous avons vu dans les chapitres précédents que la philosophie platonicienne a exclu le langage des sphères de la vérité. Platon a soutenu dans le *Cratyle* que la vérité se dissimule dans le langage et devient méconnaissable. Toute recherche de la vérité, selon lui, doit d'abord quitter les lieux du langage et prendre le chemin de la dialectique menant aux idées.

L'herméneutique de Gadamer contestera non seulement l'idée platonicienne que le langage est l'endroit de la perte de la vérité, mais aussi l'idée que la vérité appartient à un horizon éloigné. La thèse de Gadamer est la suivante: la vérité est

*La rencontre d'une chose qui se fait valoir comme vérité.⁷¹...
Que, pour des raisons dont nous avons débattu, cette
rencontre même se consomme dans l'opération langagière de
l'interprétation et qu'ainsi le phénomène de la langue et celui
de la compréhension s'avèrent être le modèle universel de
l'être et de la connaissance comme tel, tout cela nous permet
de définir d'une façon plus précise le sens de la vérité en jeu
dans la compréhension.⁷²*

Les deux citations révèlent que la vérité n'est pas étrangère à la compréhension. Elle fait son apparition à l'intérieur d'un processus foncièrement langagier. Qu'en est-il?

⁷¹ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 514.

⁷² Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p.514-515.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la compréhension n'est pas une téléologie dans la mesure où elle n'est pas un chemin ascendant menant vers une compréhension en soi. Nous avons vu aussi que le processus de la compréhension n'est pas un processus archéologique visant à atteindre une vérité originelle, vierge et première.⁷³

N'étant ni une archéologie, ni une téléologie ou une dialectique ascendante, la compréhension vise une vérité inhérente au processus langagier de l'interprétation. La vérité n'est donc pas étrangère au langage, elle est un événement se produisant au milieu même d'un processus langagier.

Et puisque ce processus de compréhension est continu et toujours ouvert à l'altérité, la question suivante se pose: La vérité que nous atteignons, n'est-elle pas à chaque fois partielle et relative?

Nous verrons cela dans la prochaine section.

⁷³ Voir à ce sujet l'analyse de Weinsheimer, J.C, *Gadamer's Hermeneutics*, New Haven and London, Yale University Press, 1985, p.254.

E) Langage et être

La vérité, soutient Gadamer, n'est ni partielle ni relative car ce qui accède au langage dans l'événement de la compréhension n'est pas quelque chose de nouveau ni un fragment de sens. «*Trouver une expression ne signifie pas trouver une deuxième existence.*»⁷⁴.

Ce qui arrive au langage, c'est l'être qui se laisse voir de façon multiple dans l'histoire. Ses différentes manifestations n'annulent pas son unité et par conséquent l'unité de la vérité. C'est toujours la même tradition, le même sens et le même être qui est à l'œuvre. La seule différence est qu'il se présente à chaque époque et dans chaque langue d'une manière différente pour se faire comprendre. Et dans chacune de ses présentations, c'est la totalité d'un sens qui se présente. Il appartient donc à l'être d'apparaître différemment. Nous ne pouvons déduire de la multiplicité des manifestations de la vérité, de la chose et de la tradition une multiplicité de la chose même et de sa vérité. La relation de la chose avec ses manifestations à travers l'histoire est la même que celle de l'image reflétée dans un miroir avec la chose dont elle est la représentation. Une image reflète la chose même sans être la chose. L'interprétation est l'image de la chose. Elle reflète la chose même.

⁷⁴ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 500.

Parce que la relation de l'interprétation à la chose est une relation réflexive et spéculative, la différence des interprétations n'en est pas vraiment une. Toutes les interprétations sont des réflexions de la chose même et leur multiplicité n'annule pas l'unité de cette chose. Ce qui est exprimé dans l'interprétation et dans le langage n'est pas à chaque fois une deuxième existence. «*Trouver une expression ne signifie pas recevoir une deuxième existence*»⁷⁵. C'est la chose même qui revient constamment. Son retour, toujours renouvelé, fait qu'elle demeure toujours compréhensible. L'être, même en se multipliant dans une infinité de figures, demeure toujours un.

Cette unité de l'être est sauvegardée car l'événement de la compréhension n'est pas l'émergence de quelque chose de nouveau. C'est toujours l'être et non pas un étant particulier qui se manifeste.

*L'aspect sous lequel une chose se présente fait au contraire partie de son être propre. Il s'agit donc, pour tout ce qui est langage, d'une unité spéculative en soi, d'une distinction qu'il porte en lui-même entre d'une part, être, de l'autre se présenter, distinction qui pourtant n'en est précisément pas une.*⁷⁶

L'être existe dans l'unité inébranlable de ses interprétations. Tout ce que nous voyons à travers les différentes interprétations et manifestations est

⁷⁵ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 500.

⁷⁶ Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 500.

toujours la chose même. Même en se présentant sous différents aspects, la distinction entre l'être et ses compréhensions n'est pas permise.

Lorsque Gadamer soutient que le langage dit l'être, mais à chaque fois, dans des interprétations différentes, c'est parce le langage lui-même est spéculatif. Gadamer entend par là que le langage ne reflète pas une chose en particulier, un étant existant, un objet. Il reflète plutôt la totalité d'une vision du monde. Chaque mot de la langue ne désigne pas un étant, il fait accéder au langage l'être, dans le sens où il amène avec lui un non dit. C'est le caractère spéculatif du langage qui permet à l'être, au sens, et à la vision du monde d'apparaître de différentes façons tout en étant toujours les mêmes.

En fait, c'est parce que dans chaque mot résonne la totalité de la langue que nous pouvons dire que ce qui accède au langage n'est pas une partie du sens, mais sa totalité. Chaque mot véhicule un tout sans pouvoir dire ce tout dans sa totalité. Le langage humain est fini, mais sa finitude réside en ce qu'il fait accéder une infinité de non dit au langage. Chaque discours met en fait en jeu une infinité de sens sans pouvoir les dire en totalité.

Aussi quand Gadamer dit que la totalité du sens accède au langage, il veut sûrement affirmer que le sens n'est pas uniquement ce qui apparaît dans l'énoncé. Le langage ne fonctionne pas comme une suite de propositions qui

n'expriment que ce qui apparaît à la surface du discours. Au contraire chaque discours transporte dans ses interstices, l'infinité d'un non-dit.

Le langage dans lequel la tradition accède à l'être n'est pas une transcription d'une idée, d'un étant. Il n'exprime pas une chose en particulier mais révèle la totalité de la vision du monde.

Conclusion

Les deux idées-clés qui ont guidé notre compréhension de la troisième partie de *Vérité et méthode* sont les suivantes :

La première est que Gadamer, suivant les traces de ses prédécesseurs, n'a pas fait du langage l'objet d'un questionnement indépendant. Le langage a plutôt représenté une articulation fondamentale d'un questionnement philosophique plus général, celui portant sur l'expérience de l'homme au monde.

La deuxième, c'est qu'il nous est apparu que l'essentiel du travail accompli par Gadamer dans la troisième partie de *Vérité et méthode* consiste fondamentalement à sortir le langage de l'isolement qui lui a été imposé par les philosophies de la réflexion, de la linguistique et de la logique. Alors que toutes ces approches n'ont, depuis Platon et jusqu'à nos jours, ménagé aucun effort pour chasser le langage hors du monde, de la pensée, de l'histoire, de la vérité et de l'être, la philosophie de Gadamer a choisi de parcourir le chemin contraire, celui de son retour.

Le retour du langage était d'abord un retour au monde. Gadamer est arrivé à la conclusion que le monde humain n'est pas un monde en soi, libre de tout langage ; il n'est monde que parce qu'il est langagièrement constitué et la langue n'est langue que parce qu'un monde se donne présence en elle.

Ce retour du langage se manifeste dans son enracinement dans la tradition et l'histoire. Gadamer est arrivé à la conclusion que la tradition n'est pas un passé révolu et une connaissance inadéquate dont il faut se libérer. Au contraire la tradition est liée fondamentalement au langage. Mieux encore, elle est langage. Et c'est parce qu'elle est ainsi qu'elle détermine notre expérience du monde et qu'elle rend la compréhension possible.

Le troisième moment de ce retour est le retour du langage à la pensée ou celui de l'interprétation à la compréhension. Gadamer soutient que la pensée n'est pas libre du langage. Elle est loin d'être une opération logique abstraite. Elle est plutôt une opération foncièrement langagière. Elle incarne une situation authentique de dialogue entre deux interlocuteurs ou un interprète et son texte. Ce dialogue est une opération qui consiste à porter au langage la chose en question. (*Zur-Sprache-kommen*)

Le quatrième moment de ce retour du langage est celui de son retour à la vérité. Gadamer est arrivé à la conclusion que le langage n'est pas le lieu de

la perte de la vérité. Au contraire il est l'unique lieu de son dévoilement. C'est à l'intérieur d'un processus langagier que cette vérité se manifeste et nulle part ailleurs. Elle est un événement qui consiste en l'arrivée de la chose même au langage.

Cette vérité n'est pas non plus une réalité en soi. Elle ne se situe ni au début ni à la fin du processus langagier de l'interprétation. Elle est plutôt un événement qui se dévoile à l'intérieur de ce processus infini d'interprétation. Malgré ses différentes manifestations dans l'histoire, la vérité demeure la même. Pour être comprise elle se présente sous différentes formes mais la diversité de ces présentations n'est pas synonyme de sa relativité, car il s'agit toujours d'une même et unique chose. Notre connaissance de la vérité n'est donc ni relative ni incomplète car à chaque fois qu'elle advient, elle est totale et complète.

Il apparaît très clairement que la troisième partie de *Vérité et méthode*, en suivant le chemin du langage, a rompu avec une herméneutique des sciences de l'esprit pour devenir une herméneutique philosophique qui a pour objet l'expérience générale de l'homme au monde. Une expérience fondamentalement langagière.

BIBLIOGRAPHIE.

I- Bibliographie principale.

Dilthey, W.

- *Origine et développement de l'herméneutique*, in Le monde de l'esprit, t 1, Paris, Aubier, 1947, pp. 319-340.

Gadamer, H.-G.

- Vérité et méthode (1960), Paris, Seuil, 1996.

- *The nature of things and the language of things*, (1960), in Philosophical hermeneutics, Los Angeles, University of California Press, 1976, pp. 69-81.

- *Le problème de la compréhension de soi* (1961), in Langage et Vérité, Paris, Gallimard, 1995, pp. 131-145.

- *Man and language* (1966), in Philosophical hermeneutics, Los Angeles, University of California Press, 1976, pp. 59-68.

- *Langage et compréhension* (1970), in Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995, pp. 147-164.

- *L'inaptitude au dialogue* (1971), in Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995, pp. 165-175.

- *Semantics and hermeneutics* (1972), in Philosophical hermeneutics, Los Angeles, University of California Press, pp. 82-94.

- *Rhétorique et herméneutique* (1976), in Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995, pp. 176-195.

- *Les limites du langage* (1985), in La philosophie herméneutique, Paris, P.U.F, 1996, pp. 169-184.

- *Le mot et l'image "autant de vérité, autant d'être"* (1992), in La philosophie herméneutique, Paris, P.U.F, 1996, pp. 185-220.

Heidegger, M..

- Acheminement vers la parole, Paris, Gallimard, 1976.

- Être et temps, Paris, Authentica, 1985.
- Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1994.
- Question III et IV, Paris, Gallimard, 1990.

Schleiermacher

- Dialectique, Québec, Presse de l'Université Laval, 1997.

II- Bibliographie secondaire

Grondin, J.

- L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine. Paris, Vrin, 1993.
- L'universalité de l'herméneutique, Paris, P.U.F, 1993.
- Sources of hermeneutics, Albany, State university of New York, 1995.

Gusdorf, G.

- La parole, Paris, P.U.F, 1968.

Hirsch, E - F.

- *The problem of speech in being and time*, in Heidegger's existential analytics. Edited by Frederick Elliston, The Hague, Paris, New York, 1978, pp. 159-178.

Kusch, M.

- Language as calculus vs language as universal medium, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.

Lacks, André et Neschke, Ada (eds).

- La naissance du paradigme herméneutique, Lille, Presse universitaire de Lille, 1990.

Mc Cormick, P.

- Heidegger and the language of the world, Ottawa, University of Ottawa Press, 1976.

Smith, C

- Hermeneutics and Human finitude, New York, Fordham University press, 1991.

Wachterhauser, B. R.

- Hermeneutics and modern philosophy, New York, Sunny Press, 1986.

Weinsheimer, J- C.

- Gadamer's hermeneutics, New Haven - London, Yale University Press, 1985.