

La thèse de l'herméneutique sur l'être

Jean Grondin

Résumé

La thèse de l'herméneutique sur l'être s'exprime dans un adage célèbre, mais ambigu : « l'être qui peut être compris est langage ». Faut-il y voir seulement une thèse sur la nature langagière de la compréhension humaine ou encore une thèse sur l'être lui-même? Et s'il s'agit d'une thèse sur l'être, doit-on l'entendre, suivant la lecture de G. Vattimo, comme une thèse qui réduit l'être aux interprétations historiques qu'on en donne? S'opposant à cette lecture relativiste et nominaliste, le présent article entend montrer que, pour Gadamer, qui s'inspire en cela de la métaphysique médiévale, c'est l'être lui-même qui se déploie dans notre langage. Il y a donc quelque chose de tel qu'un langage de l'être, que notre propre langage cherche à exprimer, mais qu'il n'épuise jamais. Il devient ainsi possible de proposer une interprétation plus ontologique de l'herméneutique.

Abstract

The thesis of hermeneutics on Being is expressed in a famous, yet ambiguous dictum : « Being that can be understood is language ». Should one only view in this dictum a thesis on the linguistic nature of human understanding or should it also be understood as a thesis on Being itself? And if it is to be read as a thesis on Being itself, does it mean, following the interpretation of G. Vattimo, that Being reduces itself to the historical interpretations it receives? Arguing against this relativist and nominalist reading, this article aims to show that, for Gadamer, who follows in this medieval metaphysics, it is Being that unfolds itself in our language. There is thus such a thing as a language of Being, that our language seeks to express, but never exhausts. This paves the way for a more ontological interpretation of hermeneutics.

Heidegger n'a pas tout à fait tort de dire que toute philosophie se définit, de manière plus ou moins affichée, par une thèse sur l'être. Cela doit donc être aussi vrai de l'herméneutique de Gadamer. Son œuvre maîtresse trouve effectivement son achèvement dans un « tournant ontologique » (*ontologische Wendung*)¹, mais dont le sens n'est peut-être pas d'une limpidité absolue, comme le confirme du reste la diversité des interprétations que l'on a pu en donner. Je me propose donc, dans le présent travail, de mettre en lumière la signification réelle de ce tournant en tâchant de cerner ce que l'on pourrait appeler la thèse de l'herméneutique sur l'être.

Si *Vérité et méthode* parle bel et bien d'un tournant ontologique, il demeure que la question de l'être reste assez effacée dans l'œuvre de Gadamer. Il est assez frappant de constater que Gadamer n'a jamais directement repris la question de l'être de son maître. Dans son *opus magnum*, il est parti, comme chacun sait, non pas du thème de l'être, mais de l'interrogation de Dilthey sur la prétention de vérité des sciences humaines, celle-là même que Heidegger s'efforçait justement de dépasser lorsqu'il cherchait à réveiller la question de l'être. On sait aussi que, dans ses interprétations de Heidegger, Gadamer a volontiers vu dans la *Seinsfrage* de son maître une manière un peu cryptée, et assez tourmentée, de poser la question du divin² : une expérience du dieu est-elle encore possible si l'être se réduit – et depuis les Grecs – à la pure subsistance (*Vorhandenheit* ou *ousía*) qui s'offre à une exploitation technique, dont l'essence semble précisément exclure toute expérience du sacré? Cette question n'était pas celle de Gadamer, même s'il comprenait l'urgence qu'elle pouvait revêtir pour son maître et si sa propre réflexion sur l'empire de la pensée

¹ Nous faisons bien sûr ici allusion au titre de la troisième et dernière partie de *Vérité et méthode*, qui évoque un « Tournant ontologique de l'herméneutique suivant le fil conducteur du langage ».

² Sur cette lecture, que Gadamer a surtout développée après la mort de Heidegger en 1976, voir notamment ses études « La dimension religieuse » (1981), « Être, esprit, Dieu » (1977) dans *Les chemins de Heidegger*, Vrin, 2002, 187-217, et « Heidegger et le langage » (1990), « Herméneutique et différence ontologique » (1989), dans *L'herméneutique en rétrospective*, Vrin, 2005, 30-48, 81-96.

méthodique (donc technique) devait beaucoup à la destruction heideggérienne de la pensée technicienne.

Esse est intelligi

La question de l'être a-t-elle un avenir en herméneutique? Si la question se pose, c'est que l'on peut entendre par herméneutique une réflexion qui s'avise du caractère interprétatif de tout rapport au monde. La raison pour laquelle un discours sur l'être apparaît ici problématique, sinon impossible, c'est que l'être dont on peut parler n'est plus qu'un être interprété ou compris. À l'*esse est percipi* de Berkeley répond un peu l'*esse est intelligi* de l'herméneutique. Pour paraphraser Nietzsche, il n'y a pas, en régime herméneutique, d'expérience de l'être, mais seulement des interprétations (de l'être). L'âge herméneutique de la pensée représenterait donc celui où l'être ne serait plus qu'un objet d'interprétation. Cette situation rappelle un peu celle de Kant : nous ne pouvons connaître l'être tel qu'il est en soi, mais seulement tel qu'il apparaît à travers nos interprétations. Le titre pompeux d'une ontologie qui prétendrait parler de l'être en soi devrait ainsi faire place à une herméneutique qui se contente de traiter de nos interprétations de l'être.

C'est ainsi que Gianni Vattimo, qui a vu dans l'herméneutique la *koinè* de notre temps, a pu soutenir que la pensée herméneutique se caractérisait par un « affaiblissement » de notre discours sur l'être³. Elle serait ainsi « nihiliste » et fière de l'être : en renonçant au rêve « métaphysique » d'un discours sur l'être, elle ferait son miel de la pluralité des interprétations. Celles-ci ne chercheraient plus à être « conformes » à la réalité, elles se contenteraient tout simplement d'être éclairantes ou utiles, au sens où certaines répondraient mieux que d'autres aux intérêts historiques qui sont les nôtres.

Même si elle jouit d'une grande faveur à l'heure actuelle, cette intelligence de l'herméneutique et de sa « thèse sur l'être » n'est pas la mienne et je ne pense pas non plus qu'elle soit tout à fait celle de Gadamer. Il est d'abord assez évident que cette non-thèse sur l'être reste, malgré elle,

³ G. Vattimo, « La vocation nihiliste de l'herméneutique », dans son livre *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, éd. de Boeck, 1997, 21.

une thèse ontologique. Elle prétend en effet aussi dire « ce qui est », à savoir qu'il n'y a que des interprétations et que l'être se réduit aux interprétations que l'on en donne. Il tombe sous le sens que cette thèse veut donc être conforme à ce qui est, au sens le plus classique de l'idée d'adéquation, et d'au moins deux manières : 1) elle se prétend conforme à ce qu'il en est de l'être (*esse est intelligi*) et 2) elle se veut conforme à la situation de notre époque (*l'aetas hermeneutica*), qui se serait avisée du caractère interprétatif de tout rapport à l'être. Bien qu'elle soit souvent malmenée, la vérité-adéquation se porte donc ici plutôt bien. Au reste, toute renonciation à l'idée d'adéquation ne peut elle-même reposer que sur l'idée que celle-ci serait « inadéquate » à la vérité elle-même ou à la réalité de l'interprétation, ce qui présuppose encore une fois la notion d'adéquation.

On peut voir dans cette lecture, assez dominante, de l'herméneutique une conséquence de la vision constructiviste du monde dont il est permis de dire qu'elle définit un vaste pan de la modernité. Cette vision, qui remonte à Kant et Descartes, stipule que l'être auquel nous avons accès se réduit au monde tel que nous le connaissons ou tel que nous le « construisons » avec nos idées, nos catégories, nos schèmes mentaux ou nos « interprétations », mais dont on aurait reconnu au XX^e siècle qu'ils étaient intégralement historiques et redevables du langage que nous utilisons. Mais qui nous dit que cette vision, pardon, cette construction du monde est-elle même vraie? Et si c'était cette construction du monde qui n'était elle-même qu'une construction?

Dans ce qui suit, j'aimerais faire voir que la pensée herméneutique permet de relativiser cette vision constructiviste du monde, aussi très répandue, et de penser un rapport à l'être qui, tout en faisant droit au caractère langagier et historique de notre compréhension, n'en maintienne pas moins l'idée que l'être que nous comprenons est bel et bien l'être lui-même. Il faut bien sûr ici partir de la thèse sur l'être propre à l'herméneutique qui se résume dans l'adage emblématique de Gadamer, « l'être qui peut être compris est langage »⁴.

⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, 1996, 500 (*Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke* [GW], t. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, 478).

L'être qui peut être compris est langage : une thèse sur la nature langagière de la compréhension ou sur l'être lui-même?

Le sens de cet adage n'est pas immédiatement clair. On peut y voir tantôt une thèse sur notre compréhension, tantôt une thèse sur l'être lui-même. S'il s'agit d'une thèse portant sur la compréhension (ce qu'elle est aussi chez Gadamer), son sens est de mettre en relief le caractère nécessairement langagier de notre intelligence et de notre rapport au monde : c'est alors l'être *tel qu'il peut être compris* qui est langage. La thèse veut dire ici que la compréhension épouse nécessairement une forme langagière : il n'y a pas de compréhension sans langage (ou une certaine orientation sur lui, car il est aussi possible de comprendre silencieusement). Négativement dit : l'être que nous n'arrivons pas à formuler en langage *n'est pas compris*. L'intention de cette thèse est de montrer qu'il n'y a pas d'abord un acte mental de compréhension, qui serait « ensuite » suivi de sa mise en langage. Non, les deux aspects se fusionnent pour Gadamer⁵ : comprendre, c'est en même temps mettre en langage (et réciproquement : mettre en langage, c'est comprendre ou s'efforcer de le faire). Avec cette thèse, Gadamer espère corriger ce qu'il tient pour l'oubli du langage qui aurait traversé toute notre tradition occidentale : depuis Platon, la pensée philosophique se serait obstinée à maintenir que l'acte de pensée ne devait rien d'essentiel au langage, lequel aurait toujours été vu comme une manifestation seconde et secondaire de l'intelligence⁶. Ainsi, l'oubli qui « appelle » la philosophie de Gadamer n'est pas celui de l'être, comme chez Heidegger, mais bien celui du langage.

Il ne fait aucun doute que c'est une thèse que défend bel et bien Gadamer dans *Vérité et méthode* et qui recouvre une partie de l'adage « l'être qui peut être compris est langage ». Il faut alors y voir une thèse sur la compréhension (et sa nature langagière), une thèse importante quoique

⁵ Voir à ce sujet mon étude sur « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? », dans *Archives de philosophie* 62 (2005), 401-418.

⁶ Sur cet oubli du langage, voir mon article « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », dans *Revue Internationale de Philosophie* 54 (2000), n° 213, 469-485

discutable, mais qui ne nous préoccupera pas directement ici, car nous ne nous intéressons qu'à la thèse de l'herméneutique sur l'être.

Gianni Vattimo a raison de soutenir que la proposition de Gadamer est plus qu'une simple thèse sur la compréhension et qu'elle veut aussi dire quelque chose d'essentiel à propos de l'être lui-même⁷. Elle affirme alors que ce n'est pas seulement notre compréhension, mais aussi et en premier lieu l'être lui-même qui est langage. Mais que veut-on dire au juste lorsque l'on soutient que l'être est langage? Si on laisse d'abord de côté la relative, la phrase de Gadamer dit simplement : « *Sein ist Sprache* », « l'être est langage ». C'est une phrase qui semble au premier coup d'oeil assez insensée. De quel droit peut-on en effet soutenir que « l'être » (tel qu'il est « en soi ») se réduit au « langage »? Tout positiviste de service pourrait faire valoir qu'il y a certainement des étants, donc de l'être, sur la face cachée de la Lune (ou sur un astre encore plus lointain), que personne n'a jamais vus, ni compris, ni portés au langage, mais qui n'en sont pas moins de l'être, quelque chose d'étant⁸. De même, pourrait-il poursuivre, il y aurait eu de l'être dans l'univers même si des êtres doués de parole n'avaient jamais existé, comme il y aura sans doute encore de « l'être » dans l'espace sidéral lorsque les êtres doués de langage se seront supprimés. Dans cette perspective, nominaliste si l'on veut, la formule « l'être est langage » (*Sein ist Sprache*) paraît un peu insolite, ou à tout le moins un brin prétentieuse

On pourrait, il est vrai, lui donner une portée philosophique en l'entendant au sens de Heidegger. « *Sein ist Sprache* » veut dire pour Heidegger que seul l'homme, en tant qu'être parlant, a accès à l'être, c'est-à-dire à cette merveille des merveilles qu'il y ait de l'être et non pas rien. Il y a de l'être (*es « gibt » Sein*), et ce « don » nous vient de la parole qui parvient à

⁷ G. Vattimo, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », dans *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), n° 213, 499-513.

⁸ Augustin et Thomas d'Aquin se réclament d'un argument comparable lorsqu'ils veulent s'opposer à l'idée que l'« être » se réduit à l'être que nous pouvons voir. Il y a certainement, dit Augustin dans ses *Soliloquia* (II, IV, 7 ; Augustin, *Dialogues philosophiques*, Bibliothèque augustinienne, t. 4, éd. par P. DE LABRIOLLE, Desclée, 1939, p. 100), des pierres enfouies « dans les profondeurs de la terre » (*in abditissimo terrae*), mais que personne n'a jamais vues : être, ce n'est donc pas être connu. Voir Thomas d'Aquin, *De veritate*, I, art. 2 (*Première question disputée de la vérité*, ed. par C. Brouwer et M. Peeters, Paris, Vrin, 2002, p. 68).

dire cette émergence de l'être dont nous sommes les seuls à faire l'expérience « comme telle » (et dont la parole poétique incarne pour Heidegger le rappel privilégié).

Ce serait le sens « heideggérien » de la formule « l'être est langage ». Si cette intelligence n'est pas tout à fait étrangère à Gadamer, il demeure que son élève semble vouloir dire autre chose. Car Gadamer dit que c'est l'être tel qu'il peut être compris (*das verstanden werden kann*) qui est langage. Comment comprendre ici la relative « qui peut être compris »? Elle paraît capitale si la déclaration de Gadamer doit être autre chose qu'un non-sens et si elle veut dire autre chose que ce que soutient Heidegger lorsqu'il souligne que la merveille de l'être se trouve abritée dans le langage.

Du bon usage des relatives

Il faut ici ouvrir une parenthèse sur la manière dont on peut entendre une proposition relative du strict point de vue grammatical. La grammaire nous apprend qu'une relative peut être *déterminative* ou *explicative*. Les relatives déterminatives, selon *Le bon usage* (§ 1011), « précisent ou restreignent l'antécédent en y ajoutant un *élément indispensable au sens* : on ne saurait les supprimer sans détruire l'économie de la phrase ». Un exemple de Racine vient en illustrer le sens : « la foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère? ». Il est clair ici que l'on ne pourrait supprimer la relative sans détruire l'économie de la phrase. Les relatives explicatives, pour leur part, « ne servent jamais à restreindre l'antécédent; elles ajoutent à celui-ci quelque détail, *quelque explication non indispensable* : on pourrait les supprimer sans nuire essentiellement au sens de la phrase ». *Le bon usage* donne un exemple tiré de Victor Hugo : « et le Seigneur, dont Jean et Pierre suivaient l'ombre, dit aux Juifs... ». Ici, la relative pourrait être supprimée sans compromettre le sens de la phrase. La ponctuation permet souvent de distinguer les deux types de relatives : ordinairement, rappelle *Le bon usage*, « les relatives explicatives se placent entre deux virgules »⁹. Cela se voit dans

⁹ Cette importante distinction entre deux types de relatives se retrouve en anglais où l'on utilise deux pronoms différents pour les distinguer (même si l'usage reste un peu relâché) : *that* pour les relatives déterminatives (*restrictive clause*) et « *who* », « *whom* » ou

les deux exemples : « la foi qui sauve » (déterminative), « le Seigneur, dont Jean et Pierre suivaient l'ombre, dit aux Juifs » (explicative).

Comment faut-il lire la relative de Gadamer? Au plan grammatical, l'allemand est ici plus indécis que le français, car pour lui toutes les relatives se placent obligatoirement entre deux virgules. C'est donc à l'interprétation qu'il revient de décider si la relative est ici déterminative (essentielle au sens) ou explicative. Il me semble que les deux lectures doivent être retenues, mais il faut alors bien voir qu'elles signifient des choses différentes, mais toutes deux essentielles si l'on veut comprendre la thèse de l'herméneutique sur l'être.

Si la relative est déterminative (entendons : c'est seulement *l'être qui peut être compris*, c'est-à-dire l'être tel que nous pouvons le comprendre, qui est langage), alors on est en présence d'une thèse qui porte non pas sur l'être, mais sur la compréhension et son caractère nécessairement langagier. C'est une conception, comme nous l'avons vu, que défend bel et bien Gadamer.

Mais si l'on prend en considération le contexte où elle apparaît dans *Vérité et méthode*, il faut se rendre à l'évidence que cette idée n'est pas la seule que défende Gadamer. Il s'agit alors non seulement d'une thèse sur la compréhension, mais sur l'être lui-même. Mais comment faut-il alors l'entendre? C'est peut-être là la question fondamentale que nous lègue l'herméneutique de Gadamer, voire la croix de sa pensée.

Gianni Vattimo est de ceux qui plaident pour une interprétation de Gadamer qui identifie purement et simplement l'être et le langage, qui voient donc dans la relative de Gadamer une relative « explicative »¹⁰. Cette lecture comporte un sens très fort chez Vattimo, qui se double même d'une critique. Vattimo soutient en effet que Gadamer a bel et bien voulu assimiler l'être et le langage, mais sans en tirer toutes les conséquences ontologiques, c'est-à-dire sans élaborer pour elle-même l'ontologie herméneutique qui découlerait de cette fusion de l'être et du langage. « L'être est langage » veut dire pour Vattimo que l'être se réduit

« *which* » pour les explicatives. Les traducteurs anglais (*Truth and Method*, second revised edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, Crossroad, 1989, p. 474) ont traduit l'adage de Gadamer par « *Being that can be understood is language* ». Ils y ont donc vu une relative déterminative (et par conséquent une thèse qui porte davantage sur la compréhension que sur l'être).

¹⁰ G. Vattimo, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », *op. cit.*, p. 500.

intégralement au langage que nous tenons sur lui, ce qui implique pour lui que ce langage est toujours celui d'une époque et d'une culture déterminées. L'adage « l'être qui peut être compris est langage » devrait ainsi être entendu en un sens relativiste et ouvertement « nihiliste » : l'être ne serait rien hors de notre interprétation. C'est en ce sens que l'herméneutique se caractériserait par un « affaiblissement » de notre discours sur l'être. Gadamer serait ainsi un relativiste nihiliste¹¹.

Gadamer, un relativiste nominaliste?

C'est également la conviction du philosophe pragmatiste américain Richard Rorty qui a voulu donner un sens purement « nominaliste » à l'adage gadamérien. Le nominalisme désigne pour lui « l'idée selon laquelle toutes les essences sont nominales et toutes les nécessités *de dicto* », ce qui « revient à dire qu'aucune description n'est plus vraie ou plus conforme à la nature de l'objet que ne l'est toute autre description ». Ainsi, « un nominaliste cohérent insistera-t-il pour dire que le succès du vocabulaire corpusculaire au plan de la prédiction et de l'explication n'a aucune incidence sur son statut ontologique et que l'idée même d'un 'statut ontologique' doit être abandonnée »¹².

Ainsi, la thèse de l'herméneutique sur l'être (*esse est intelligi*) reviendrait à dire qu'il faudrait abandonner toute thèse sur l'être. L'oubli de l'être redevient ici une vertu. C'est que, estime Rorty, il est impossible de dépasser le plan de notre discours et prétendre parler de l'être : « Nous ne comprenons jamais quelque chose qu'à travers une description, mais il n'y a pas de descriptions privilégiées. Il n'y a aucun moyen de remonter derrière notre langage descriptif, vers l'objet tel qu'il est en lui-même, et ce n'est pas

¹¹ Quand on y regarde de plus près, on se rend compte cependant que cette lecture « ontologiste » de l'adage « l'être qui peut être compris est langage » ressortit finalement à une thèse sur notre compréhension : c'est parce que toute interprétation est langage qu'un accès à l'être nous est refusé. Tout discours sur l'être ne peut alors relever que de notre compréhension.

¹² R. Rorty, « *Being that can be understood is language* », *London Review of Books*, 16 mars 2000, 23-25 ; repris en allemand sous le titre « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* », dans le collectif (sans directeur) « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* », Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, 30-49.

parce que nos facultés sont limitées, mais parce que la distinction entre le « pour nous » et l'« en soi » est une relique d'un vocabulaire descriptif, celui de la métaphysique, qui a perdu son utilité »¹³.

La difficulté de cette lecture relativiste, proposée par Rorty comme par Vattimo, est que l'on y reconnaît difficilement la pensée de Gadamer, et d'autant que Gadamer critique vigoureusement le « nominalisme » dans la dernière section de *Vérité et méthode*. La définition que Rorty propose du nominalisme (« toutes les nécessités relèvent du discours et non de l'être ») est peut-être différente de celle de Gadamer, mais il n'en demeure pas moins qu'elle repose sur une conception instrumentale du langage, celle-là même que stigmatise Gadamer. Suivant la conception nominaliste, le langage n'est qu'une création ou une construction de l'esprit humain, mais dont la portée est si universelle qu'elle finit par absorber l'être lui-même. L'être lui-même n'est plus qu'un « nom » dont se sert l'esprit humain pour décrire telle ou telle réalité, mais qui pourrait toujours l'être autrement. Il est difficile de ne pas reconnaître ici l'apogée du constructivisme moderne pour lequel le monde se réduit à la conception que nous nous en faisons. Or, c'est très précisément ce nominalisme et sa conception instrumentale du langage que Gadamer attaque avec force dans *Vérité et méthode*! C'est pourquoi il me semble que la thèse de l'herméneutique doit être comprise de manière différente, mais plus forte encore, comme une thèse sur l'être.

Pour une lecture plus ontologique de l'herméneutique : c'est l'être qui se donne à comprendre dans notre langage

On concédera sans peine à Vattimo et Rorty que Gadamer n'a peut-être pas lui-même développé toutes les conséquences de sa thèse célèbre sur l'être, mais aussi que bien des passages de son œuvre, surtout ceux que l'on retrouve dans la seconde partie de *Vérité et méthode*, se prêtent à une lecture assez relativiste (l'être se réduit à nos interprétations, de sorte qu'une adéquation à l'être tel qu'il est indépendamment de nos interprétations paraît impossible). Sur la question de savoir si son herméneutique va dans le

¹³ *Ibid.*

sens d'un historicisme radical ou dans celui d'un dépassement de l'historicisme, l'héritage de Gadamer semble souvent assez indécis¹⁴.

Il me semble néanmoins que l'adage « l'être qui peut être compris est langage » exprime quelque chose de plus et de plus fondamental encore qu'une thèse relativiste sur le caractère nécessairement interprétatif (et historiquement déterminé) de notre rapport à l'être. Ce qui incite à le penser, c'est que Gadamer se réclame expressément de la métaphysique transcendantale des transcendants lorsqu'il présente sa thèse sur l'être. Cet horizon est si peu connu – ou si mal famé – en philosophie contemporaine qu'il n'a pas vraiment été pris en compte dans la réception de la pensée gadamérienne. Il revêt cependant une importance de premier plan si l'on veut comprendre la thèse de l'herméneutique sur l'être.

Ce qui séduit Gadamer dans la doctrine médiévale des transcendants, c'est que les prédicats universels soient toujours *ceux de l'être* et jamais uniquement ceux de la connaissance ou du sujet. Lorsqu'il est question du Beau, du Bien ou de l'Un, il ne s'agit jamais, pour cette métaphysique, de concepts ou de valorisations de la pensée souveraine, mais de prédicats *de l'être lui-même*. Si cela est déterminant pour l'ontologie universelle de Gadamer, c'est que le langage cesse alors d'apparaître comme un simple discours, et dès lors un instrument, de la subjectivité, ou de la pensée, *sur* quelque chose, pour exprimer d'abord et avant tout la présence de l'être dans la lumière du langage, présence langagière de l'être qui précède et rend possible toute pensée. C'est ainsi la fusion originaire de l'être et du langage que la doctrine médiévale permettait de sauvegarder, unité qu'aurait rompue la pensée moderne en durcissant l'opposition du sujet et de l'objet, qui tend à situer la pensée en face de l'être et dès lors à faire de l'être une image (un concept, une construction, une interprétation) de la pensée souveraine. L'être se prête alors d'autant plus facilement à une visée d'objectivation et de maîtrise qu'il n'est plus qu'une construction de la pensée. Or, l'être n'est-il vraiment rien d'autre qu'une construction conceptuelle ou un mot dont nous serions les maîtres et les créateurs? Ne

¹⁴ Voir à ce sujet mon esquisse « *Gadamers ungewisses Erbe* », dans G. ABEL (dir.), *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie. Kolloquiumsbeiträge*, Hamburg, Meiner Verlag, 2006.

faut-il pas plutôt reconnaître que c'est l'être lui-même qui s'est dès toujours manifesté à la pensée dans la lumière oubliée du langage?

Si le langage se trouve compris de cette manière, comme une « émanation » de l'être, la connaissance (ou l'interprétation) cesse d'apparaître comme le lieu où un rapport à l'être serait construit de toutes pièces. Non, la connaissance et l'interprétation doivent plutôt se comprendre à partir de l'être qui se déploie en elles et qui les rend possibles. C'est très précisément sur cette question que Gadamer ne craint pas de se rattacher à la vision plus « ontologo-centriste » de la métaphysique médiévale : « Comme il fallait s'y attendre, nous pénétrons par là dans le domaine de questions qui sont depuis toujours familières à la philosophie. En métaphysique, l'appartenance signifie la relation transcendante entre être et vérité, relation qui exige de *penser la connaissance comme moment de l'être même et non, originairement, comme comportement du sujet*. Une telle insertion de la connaissance dans l'être est la présupposition commune à la pensée antique et à celle du Moyen Age. »¹⁵

Texte décisif, quoique déroutant pour la pensée moderne ou postmoderne, car il nous invite à penser la connaissance non pas comme un « comportement du sujet autonome », mais comme un moment de l'être. Son intention est de mettre en question la souveraineté de la pensée par rapport à l'être et afin de la réinscrire dans l'être même. Pour Gadamer, c'est l'être lui-même qui en vient donc à se refléter et à se déplier dans notre langage. Cette métaphysique de notre appartenance au langage et à l'être vient ainsi marquer la limite de la « métaphysique de la subjectivité », arc-boutée sur le projet d'une domination de l'être par la pensée. Assez ironiquement, ce renversement de la philosophie « transcendante » des modernes, juchée sur la suprématie du sujet, se fait par le biais d'un appel à la métaphysique *transcendante* des médiévaux. C'est que cette métaphysique, vouée à l'être et ignorant à peu près tout du « sujet humain », reconnaissait encore que la connaissance n'était pas une affaire de domination, mais de participation à l'être.

Ainsi, la thèse de l'herméneutique sur l'être n'est pas à entendre en un sens nominaliste, où l'être se réduit à la description que nous en donnons, mais en un sens plus ontologique : c'est l'être lui-même qui vient à se dire

¹⁵ *Vérité et méthode*, 483 (GW 1, 462). Je souligne.

en langage et c'est son langage qui nous permet de corriger les descriptions inadéquates que nous en proposons¹⁶. Il faut y voir non pas une thèse faible, mais une thèse très forte sur l'être.

C'est en ce sens qu'il faut entendre le titre de la dernière partie de *Vérité et méthode* qui annonce un « tournant *ontologique* » de l'herméneutique suivant le fil conducteur du langage. Le langage ne désigne pas pour Gadamer « l'ordre interprétatif » qui ferait écran à l'être, mais, bien au contraire, l'élément dans lequel c'est l'être lui-même qui en vient à se manifester. On ne saurait parler ici de nominalisme, car c'est justement le contraire qui est visé : le langage est pour Gadamer celui des choses avant que d'être celui de notre pensée¹⁷. Toute la critique gadamérienne à propos de l'oubli du langage au sein de la pensée occidentale vise d'ailleurs à dénoncer la conception instrumentaliste et nominaliste qui fait du langage un simple outil de la pensée souveraine face à un réel qui serait privé de sens sans lui.

Gadamer a tout à fait raison de dire que cette thèse nous reconduit à la dimension des problèmes de la métaphysique classique (*führt uns in die Problemdimension der klassischen Metaphysik zurück*)¹⁸. Il est assez piquant de constater que c'est justement par là qu'il peut également s'opposer à l'ontologie herméneutique relativiste que certains de ses élèves, comme Vattimo et Rorty, ont voulu tirer de son œuvre, mais sur des assises nominalistes. Son intention n'est pas de montrer que l'être se réduit à nos interprétations, mais, bien au contraire, de reconduire nos interprétations à l'être qui se déploie en elle. L'interprétation ne jouit d'aucune autonomie par rapport à l'être, elle en jaillit, au même titre où l'interprétation musicale (ou artistique) trouve sa source dans la partition qu'elle joue et le tableau dans l'être de la personne qui se trouve mise en image. C'est sur ce modèle

¹⁶ J'en propose des exemples dans mon étude sur « La fusion des horizons », *op. cit.* Ainsi, le décodage du génome humain est certes une construction de notre esprit, mais il va de soi qu'elle s'oriente en dernière instance sur le langage de l'être lui-même, car l'être que nous cherchons alors à comprendre est bel et bien celui des gènes eux-mêmes.

¹⁷ Voir à ce sujet son étude de 1960, contemporaine de *Vérité et méthode*, sur « La nature de la chose et le langage des choses », dans HGG, *L'art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, 123-136 (GW, t. 2, 66-76).

¹⁸ *Vérité et méthode*, 485 (GW I, 464).

de la présentation (*Darstellung*) artistique que s'ouvrait l'ontologie de l'œuvre d'art dans la première partie de *Vérité et méthode*. Gadamer y soutenait que l'œuvre d'art n'avait d'être que dans la mesure où elle était jouée ou interprétée. Il disait alors que la chose présentée bénéficiait d'un « surcroît d'être » (*Seinszuwachs*), au sens où c'est précisément dans l'interprétation que l'être d'une chose en venait à se présenter comme pour la première fois. C'est exactement la même idée qu'il applique au langage dans la dernière section de *Vérité et méthode* : par sa mise en langage, l'être entre bien sûr dans l'horizon de nos interprétations, mais il faut surtout voir que c'est alors l'être lui-même qui bénéficie d'un surcroît d'être ou de présence. Ici, le propos de Gadamer n'est pas de montrer, comme y insistent les postmodernes, que l'interprétation représente une pure activité de création ou de construction qui ne doit rien d'essentiel à l'être - il critique, au contraire, très fortement cet « esthéticisme » de la création -, mais de souligner que cette interprétation incarne la présentation de la chose même.

Et si des interprétations différentes d'une seule et même réalité peuvent être et sont de fait proposées, cela tient moins à la diversité des interprètes qu'à la pluralité des facettes de la chose. La diversité des interprétations n'en est que la manifestation. Ainsi, si l'être qui peut être compris est langage, c'est parce que c'est dans notre langage que l'être en vient en quelque sorte à se refléter, comme dans un « miroir ». Le langage ne vient donc pas se superposer à l'être (ou à un être qui serait intrinsèquement indicible ou inaccessible), il en émane et s'efforce, par sa diversité, d'en rendre l'infinité des aspects.

À ce titre, on peut dire que l'herméneutique de Gadamer accomplit tout aussi bien une « ontologisation » de l'herméneutique qu'une « herméneutisation » de l'ontologie¹⁹ : une ontologisation de l'herméneutique au sens où l'interprétation reste redevable de l'être qu'elle vient articuler, mais aussi une « herméneutisation » de l'ontologie dans la mesure où le discours sur l'être ne peut, mystérieusement, se déployer que

¹⁹ Je m'inspire ici des formules de Michael Theunissen, « Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung », dans le collectif « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* », Frankfurt a. M., Surhkamp, 2001, 61-88, p. 76 : « *Nicht auf Ontologisierung der Hermeneutik geht er [Gadamer] im Grunde aus, sondern auf Hermeneutisierung der Ontologie* ».

dans l'univers de notre langage. Si les héritiers postmodernes de Gadamer ont surtout insisté sur l'herméneutisation de l'ontologie, qui finit cependant par affaiblir, voire par liquider le concept d'être, ils ont trop peu vu qu'elle restait au service d'une ontologisation de l'herméneutique.

Il est cependant ici une question que l'on est en droit de se poser, mais que Gadamer élude : qu'est-ce qui nous assure que l'être tel qu'il se présente dans nos interprétations correspond bel et bien à l'être lui-même? La réponse médiévale (ou thomiste) était, bien entendu, généralement théologique : l'être se présente dans notre intelligence tel qu'il est parce que le lien primordial entre l'être et notre intelligence a d'abord été institué par Dieu. Or, si Gadamer réaffirme avec vigueur ce lien originaire entre l'être et le langage (« l'être est langage » veut dire que c'est dans le langage que l'être déploie *son* intelligibilité – c'est là la thèse de l'herméneutique sur l'être), il ne reprend pas expressément l'arrière-plan théologique qui rendait possible ce lien primordial pour les médiévaux. Il s'en sert plutôt afin de déconstruire le subjectivisme de la pensée moderne. Cette question critique a été posée par un interprète pénétrant, Jens Zimmermann²⁰, qui reproche à Gadamer de ne pas avoir les moyens de défendre les thèses qui sont les siennes : sa thèse n'aurait de sens que sur l'arrière-fond d'une conception théologique et même chrétienne du *logos*, mais que Gadamer ne reprend jamais sous sa forme forte et théologique. Est-il possible de soutenir l'idée d'une adéquation fondamentale entre l'être et le langage sans arrière-plan théologique? Cette belle question nous éloigne peut-être des débats postmodernes sur l'herméneutique, mais elle a le mérite de nous rapprocher de la thèse de l'herméneutique sur l'être.

²⁰ J. Zimmermann, « Confusion of Horizons : Gadamer and the Christian Logos », dans le *Journal of Beliefs and Values*, avril 2001, vol. 22/1, 87-98.