

In M. L. Portocarrero / L. A. Umbelino / A. WIERCINSKI (dir.), *Hermeneutic Rationality – La rationalité herméneutique*, International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, Volume 3. Lit-Verlag, Berlin, 2012, 17-30.

La dimension métaphysique de l'herméneutique

Jean GRONDIN

L'herméneutique et la métaphysique sont deux disciplines que l'on n'a pas l'habitude d'associer. C'est que l'on voit souvent dans l'herméneutique une pensée « post-métaphysique ». On le dit non seulement parce que la métaphysique correspondrait à un âge dépassé de la philosophie et de la science, mais surtout parce que l'herméneutique renfermerait ou impliquerait elle-même une critique de la pensée métaphysique. C'est que l'herméneutique insiste, paraît-il, sur notre rapport interprétatif au monde : celui-ci serait de part en part « herméneutique », c'est-à-dire régi par des interprétations et des visions du monde. Si « tout est affaire d'interprétation », il n'y aurait plus d'accès à l'être, ni à plus forte raison d'explication ultime de l'être, ce qui signifierait la fin de la métaphysique, entendue comme réflexion sur l'être.

C'est là une lecture de l'herméneutique promue par des auteurs postmodernes comme Gianni Vattimo et Richard Rorty. Mais il est stupéfiant de constater que les principaux artisans de la pensée herméneutique, Gadamer et Ricœur, ne se soient jamais solidarisés avec ces lectures aussi post-métaphysiques de l'herméneutique.

Il leur est même arrivé, bien que discrètement, de souligner la portée silencieusement métaphysique de leur pensée. Cela est particulièrement évident dans le cas de Gadamer, sur lequel je me concentrerai ici.

Deux témoignages révélateurs de Gadamer

À la fin de son ouvrage *Vérité et méthode*, Gadamer présente sa thèse sur notre rapport fondamental à l'être qui s'accomplit par le langage et que résume son adage célèbre quoique ambigu : « l'être qui peut être compris est langage ». C'est dans ce contexte qu'il écrit que l'herméneutique « nous reconduit alors dans la dimension des problèmes de la métaphysique classique »¹. Ce passage a rarement été discuté dans les recherches sur Gadamer. Il indique en tout cas clairement que, aux yeux de Gadamer, l'herméneutique ne nous conduit pas *au-delà* de la métaphysique, bien au contraire, elle nous y reconduit. J'essaierai de montrer comment en développant un peu sa pensée.

L'autre passage est tiré d'un texte moins connu, intitulé « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique » qui date de 1983. Gadamer y écrit dans la dernière phrase de ce texte, laquelle jouit toujours d'un poids particulier d'un point de vue herméneutique : « la phénoménologie, l'herméneutique et la métaphysique ne sont pas trois points de vue philosophiques différents, mais l'expression de ce qu'est la philosophie elle-même »². Ce texte veut être médité, car il dit quelque chose d'essentiel et qui va à l'encontre de bien des idées reçues sur la phénoménologie et l'herméneutique. Chose certaine, il ne présente pas la métaphysique comme quelque chose qu'il y aurait lieu de surmonter à tout prix. Il dit, au contraire, qu'elle est la philosophie elle-même. Il nous reste à voir en quel sens. J'aimerais le montrer en faisant ici ressortir la *portée* immensément métaphysique de certaines idées centrales de *Vérité et méthode*. Leur portée, car la contribution métaphysique de l'œuvre s'affiche assez discrètement, ce qui est peut-être imputable à l'ombre que Heidegger continuait de jeter sur son élève. C'est la raison pour laquelle je préfère parler de la « dimension » métaphysique de l'herméneutique, trop peu aperçue, mais réelle.

¹ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und methode*, dans ses *Gesammelte Werke*, Band I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 464; *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, WM, 485.

² H.-G. GADAMER, *Hermeneutik im Rückblick*, *Gesammelte Werke*, Band 10, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, p. 109; *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005, p. 141.

La métaphysique dans le titre « Vérité et méthode »

De son propre aveu, l'ouvrage de Gadamer cherche à rendre justice à l'expérience de vérité des sciences de l'esprit. Gadamer souhaite les affranchir de la conception trop souvent méthodologique qu'elles ont d'elles-mêmes. Noble projet, car depuis 1960, il tombe sous le sens que cette tendance n'a fait que s'accélérer. D'où l'actualité de plusieurs de ses analyses.

Mais déjà le fait de parler d'une « vérité » insigne des sciences de « l'esprit » n'est pas quelconque pour une enquête qui se veut attentive à la dimension secrètement métaphysique de cette pensée. Le terme de « vérité » forme le premier mot du titre. S'il est important de s'y arrêter, c'est que Gadamer, en parlant de vérité, peut difficilement être associé à tous ces auteurs postmodernes qui cherchent plutôt à donner congé à la notion de vérité (et justement parce qu'ils la jugent « trop métaphysique »³). Gadamer cherche, au contraire, à *reconquérir* une expérience de vérité qu'une conception trop méthodologique recouvrirait. Il s'agit d'une *expérience* de vérité au sens fort, car Gadamer l'entend comme une expérience qui transforme celui qui l'éprouve. Il y a en soi quelque chose de silencieusement métaphysique, et de courageux, dans cette entreprise qui vise à redonner aux sciences de l'esprit leur « densité » de vérité. Aristote ne disait-il de la philosophie première qu'elle était une « science de l'*aletheia* » (*Mét.* 993 b 20)? Cela reste certainement vrai de l'herméneutique de Gadamer.

Cette vérité concerne de plus des sciences que la langue allemande a le génie d'appeler des sciences de l'esprit, *Geisteswissenschaften*. Sans doute s'agit-il d'une appellation consacrée pour ce que nous nommons tantôt les humanités, tantôt les lettres. Mais l'histoire du concept révèle que le terme vient, en dernière instance, de la division hégélienne du savoir « réel » en philosophie de la nature et de l'esprit (*Geist*). Gadamer n'a jamais voulu priver les sciences de l'esprit de leur portée spirituelle⁴, bien

³ Voir le dernier essai de Gianni VATTIMO, *Addio a la verità*, Torino, 2009.

⁴ Heidegger était pour sa part assez allergique à ces notions d'esprit ou de culture pour parler des sciences humaines. Dans une lettre à sa femme du 20 juin 1932 (« *Mein liebes Seelchen!* » *Briefe Martin*

au contraire, comme en témoigne son souci de rendre justice à leur expérience de vérité.

La vérité de l'art : une expérience métaphysique

Le point de départ de cette reconquête de l'expérience de vérité des sciences de l'esprit est donné, comme chacun sait, par l'expérience de l'art. L'argument essentiel de Gadamer n'y est pas peu métaphysique. Son idée est en effet que l'art n'est pas l'affaire d'un simple jeu subjectif ou un divertissement qui nous procurerait une distraction du sérieux de la vie. Gadamer y dénonce plutôt une banalisation de l'expérience de l'art. L'art y est effectivement présenté comme une expérience de *vérité*, mieux encore, comme une *révélation*, qui nous dit ce qu'il en est à propos de la réelle *essence* des choses. Cela est si vrai que Gadamer parle d'un jeu de l'art qui est presque autonome, car c'est l'être des choses elles-mêmes qui en vient à se présenter et s'annoncer (*sich kundtut, offenbart sich, manifestiert sich, ereignet sich, geschieht*, etc.), comme si l'artiste n'y était pour rien (on peut le regretter, mais ce n'est pas une réelle lacune de l'analyse de Gadamer, car son propos n'est pas d'expliquer les conditions de production d'une œuvre d'art, mais de décrire l'expérience de vérité qui se met en œuvre en elle). Ce qui est révélé dans l'art, c'est pour Gadamer ce qui reste, donc l'essence des choses. Toute œuvre d'art en est une illustration, mais je pense volontiers ici au tableau du « 3 mai » de Goya (car c'est en le contemplant que j'ai compris Gadamer) qui montre de pauvres paysans espagnols fusillés à bout portant par les soldats de Napoléon : voilà ce que fut l'occupation de l'Espagne en 1808, voilà ce qu'est toute forme d'occupation! De même, *Guernica* de Picasso nous dit ce qui fut, comme le font l'*Annonciation* de

Heideggers an seine Frau Elfriede, München, Deutsche Verlagsanstalt, 2005, p. 180), il écrivait : « s'il est vrai que les nazis nous obligent souvent à nous pincer le nez, cela est encore bien meilleur que l'empoisonnement sournois auquel nous avons été soumis au cours des dernières décennies sous les slogans de la 'culture' et de l'esprit » (*so viel Überwindung einem die Nazis abfordern, es ist immer noch besser, als diese schleichende Vergiftung, der wir in den letzten Jahren unter dem Schlagwort 'Kultur' und 'Geist' ausgesetzt waren*).

Leonardo, *À la recherche du temps perdu* de Proust, la *Vénus* de Milo ou « *The Times They are A Changing* » de Bob Dylan. L'œuvre d'art, dit Gadamer, confère un « surcroît d'être » (*Seinszuwachs*) à ce qu'elle nous aide à connaître : elle attire l'attention sur l'être *vrai* qui est mis en œuvre par l'œuvre, si bien que l'être ne peut plus être distingué de sa transformation en œuvre (*Verwandlung ins Gebilde*). Gadamer insiste alors autant sur la valence *ontologique* que *cognitive* de l'œuvre d'art. Il met évidence sa portée ontologique contre la tendance à reléguer l'œuvre d'art dans le règne de l'illusion ou de l'apparence, et sa portée cognitive pour protester contre son exclusion du champ de la connaissance. On notera à cet égard que lorsque Gadamer parle de vérité, d'être, de connaissance et même d'essence, il ne cherche jamais, à la différence de Heidegger, à redéfinir ces termes. Il les prend tels qu'ils se donnent dans la langue commune et n'a aucun souci d'en modifier le sens. Il ne dit jamais, par exemple, que la vérité adéquation est dérivée ou qu'elle doive être dépassée.

Cette approche de l'art comporte une portée métaphysique trop peu remarquée :

1/ Elle met d'abord en relief ce que Gadamer appelle la « transcendance de l'art »⁵. L'œuvre d'art comporte une « hauteur » propre : elle élève notre regard et nous fait participer à une « expérience de vérité » qui nous dépasse. Si l'œuvre d'art nous tire du train-train de la vie quotidienne, c'est pour nous inviter à séjourner auprès d'elle, mieux, en elle, et d'y faire une expérience de vérité que l'on ne pourrait faire autrement (l'œuvre d'art, écrit parfois Gadamer, résiste à une traduction dans un autre médium que le sien). Ce séjour auprès de l'œuvre, qui est en même temps une explication avec nous-mêmes, nous conduit à porter un regard nouveau sur l'essence des choses. L'œuvre d'art est ainsi l'occasion d'un recueillement, d'une élévation, et vers la hauteur.

2/ Il est tout aussi important de remarquer que ce que dit l'œuvre d'art depuis cette sienne hauteur est quelque chose qui nous interpelle directement, au ras de notre

⁵ « Sur la transcendance de l'art » est le titre d'un ensemble d'essais qui se trouvent dans le dernier livre de Gadamer, ses *Esquisses herméneutiques*, Paris, Vrin, 2004, p 181-236. La section qui suit (237-273) s'intitule tout simplement « *Aletheia* ».

finitude, pour ainsi dire. Toute œuvre d'art, insiste Gadamer, me dit : « tu dois changer ta vie ! » La formule, inspirée d'un vers de Rilke (« *Du mußt Dein Leben ändern* », dans *Archaischer Torso Apollos*), mais aussi de *Don Giovanni*, souligne que la vérité de l'œuvre d'art a quelque chose de spirituel en ce qu'elle induit une transformation de celui qui séjourne auprès d'elle : celui qui a lu *Le château* de Kafka ou *En attendant Godot* ne voit plus la vie comme avant. La vérité de l'œuvre d'art fait ainsi découvrir l'essence mais aussi (vive l'assonance !) le sens des choses et de manière beaucoup plus puissante souvent que la vérité assurée par la méthode. Cette vérité est plus qu'honorable, elle est indispensable et Gadamer n'entend nullement la critiquer (et moi encore moins), mais la vérité de l'œuvre d'art est autrement plus métaphysique. Car le grand apport de l'art est de nous faire découvrir une autre expérience de vérité que celle de la science, où l'implication du spectateur ou du participant – terme platonicien, s'il en est – y est tout sauf une catastrophe, suivant la métaphore gadamérienne d'une « fusion des horizons », où les horizons de l'œuvre et de l'interprète en viennent à se fondre l'un dans l'autre.

Gadamer laisse entendre par là que l'implication du spectateur, ou de l'interprète, dans ce qu'il comprend ne conduit aucunement au relativisme, car l'interprète laisse agir sur lui un événement de vérité qui a quelque chose d'irrécusable. Cette intuition portera fruit dans la seconde partie de son œuvre.

La vérité métaphysique des sciences de l'esprit

Le propos de la deuxième grande partie de *Vérité et méthode* est de reconquérir une expérience de vérité perdue, on pourrait presque dire une *expérience métaphysique perdue*, celle des sciences de l'esprit. C'est que pour Gadamer les sciences humaines ne nous livrent pas uniquement une pluie d'informations sur des visions du monde qui seraient des connaissances *parce qu'elles* seraient méthodiquement vérifiables et répondraient

dès lors à des critères scientifiques. Elles nous transmettent des vérités et de réels enseignements de vie, au sens où l'histoire était autrefois conçue comme *magistra vitae*.

La première leçon de cette deuxième partie est justement de nous apprendre que la vérité que nous prodiguent les sciences de l'esprit s'apparente davantage à l'expérience « métaphysique » de l'art (où la vérité se donne comme révélation et surcroît d'être) qu'à celle des sciences exactes. C'est justement en ce sens que cette vérité résiste d'une précieuse manière à toute relativisation historique, alors que la vérité qui relève de la vérification méthodique peut, elle, être révisée par l'histoire, et l'est d'ailleurs constamment. S'il est important de le rappeler, c'est que Gadamer est souvent perçu comme un chantre du relativisme au motif que la deuxième section de son ouvrage promet d'élever « l'historicité au rang de principe ». On a longtemps pensé que Gadamer y défendait des thèses carrément historicistes, voire relativistes, celles qui ont inspiré les auteurs postmodernes. Ce n'est pas tout à fait le cas quand on lit attentivement ces pages.

1/ Dans un chapitre important de cette deuxième partie, Gadamer attire justement l'attention sur le fait qu'il y a des œuvres qui transcendent leur époque et ce sont celles que l'on appelle « classiques ». On peut parler d'une portée « métaphysique » de ce qui est devenu classique, qui a d'ailleurs suscité beaucoup de controverses dans les années 60, avec H. R. Jauss notamment, quand l'assaut contre les classiques (et tout ce qui venait de la tradition) était inscrit à l'ordre du jour. Or le chapitre de Gadamer ne faisait, au fond, que rappeler une évidence que l'on ne souffre que de méconnaître : dans toutes les sciences de l'esprit, il y a des œuvres qui se détachent et ce sont elles qui méritent d'être qualifiées de « classiques » (distinction déjà apparentes dans les œuvres que nous choisissons de lire et d'enseigner; en fait, selon Gadamer ce choix n'est pas seulement le nôtre car il relève d'un travail de l'histoire). Il n'est que de penser aux grandes œuvres d'art, du passé comme du présent, à leurs interprétations qui ont fait époque, aux chefs-d'œuvre de la

philosophie de Platon, Aristote, Thomas, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger ou Levinas. Qu'on le reconnaisse ou non, la philosophie et les sciences humaines « vivent » de ces oeuvres. Est « classique », avance Gadamer, *ce qui transcende l'histoire, tout en étant un produit historique*. C'est justement ce mystère, cet « événement » qui séduit Gadamer dans le classique : les œuvres classiques ne tombent pas du ciel, elles ont une genèse, elles sont le reflet de leur époque, saisie par des œuvres (au sens où Hegel dit de la philosophie qu'elle est son temps saisi par la pensée), mais elles ne s'y laissent pas réduire pour autant, car elles peuvent être lues aujourd'hui comme si elles étaient écrites pour notre époque. Leur vérité transcende en un sens précieux le contexte qui les a vu naître (ce qui n'est pas le cas des œuvres que l'histoire oublie, parfois à tort, mais c'est alors parce qu'elles méritent d'être, ou de redevenir, classiques : l'histoire enseigne que ces renaissances ont toujours lieu). Il y a là un enseignement métaphysique important à propos de l'histoire : l'historicité des œuvres et des productions spirituelles ne conduit pas au relativisme. Bien au contraire : toutes les œuvres que produit l'histoire ne sont pas d'égale valeur. Certaines se détachent parce qu'elles nous aident à mieux comprendre l'essence des choses, et de ce que nous sommes. C'est la raison pour laquelle on les appelle des classiques. Il va de soi que leur canon varie, puisque le présent a toujours son mot à dire, qu'il s'en rende compte ou non. Certains auteurs qui étaient autrefois très lus ou considérés comme des classiques – pensons par exemple à Cicéron ou Bergson – le sont peut-être moins aujourd'hui (mais ils pourraient et mériteraient de le redevenir).

2/ Loin de mettre en question la vérité, l'historicité est donc ce qui permet aux yeux de Gadamer de distinguer ce qui reste, ce qui est fécond de ce qui l'est moins. C'est le sens de ce que Gadamer appelle le « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*) que de nous aider à distinguer les préjugés de compréhension qui ne tiennent pas la route de ceux qui sont réellement éclairants. L'idée métaphysique fondamentale de Gadamer est ici que l'histoire n'entraîne pas tout dans l'oubli (« tout n'est que vanité »,

omnia transi), elle *retient* des choses. Gadamer souligne tout particulièrement l'orientation que nous procure l'histoire dans la sélection des préjugés et des interprétations qui sont réellement portants (et qui n'en dépend pas lorsqu'il cherche à s'orienter dans la philosophie, l'histoire de l'art ou l'histoire?). Certains jugent qu'il va trop loin, cela se discute, et dénoncent son « optimisme historique » en rappelant que l'histoire peut aussi être recouvrante, qu'elle n'est souvent que celle des vainqueurs (Benjamin). Cette critique n'est pas entièrement injustifiée. Mais il faut rappeler qu'il est très possible d'écrire l'histoire des vaincus : il est tout à fait indiqué de parler de la Guerre civile d'Espagne du point de vue des « Républicains », qui ont « perdu »; et qui s'intéresse vraiment aujourd'hui à l'histoire du point de vue de Franco?). Mais faut-il préférer à l'optimisme de Gadamer un pessimisme historique? Il serait bien plus démobilisant. Gadamer a, il est vrai, de l'espoir en l'histoire, mais la pensée gagne-t-elle à ne pas partager cet espoir?

3/ Gadamer nous apprend aussi à *respecter* les œuvres que nous étudions dans les sciences de l'esprit et l'histoire qui nous les a transmises. Cela peut sonner suranné, mais l'attitude première face aux œuvres de l'esprit est pour lui celle de l'*ouverture* à ce qu'elles ont à nous dire. La critique, la déconstruction et le soupçon ne sont pas exclus – et ne peuvent l'être tant que nous restons des roseaux pensants –, mais ils ne sont pas premiers. Les grandes œuvres que l'histoire et son présent nous ont léguées, il faut d'abord les accueillir en entrant en dialogue avec elles, car ce dialogue est source de vérité. Cette ouverture au *sens* des œuvres, plutôt qu'à leur genèse et leur organisation structurale, qui intéressent d'autres conceptions des sciences humaines, lesquelles ont leurs mérites (la critique des sources est absolument indispensable), a assurément quelque chose de métaphysique.

Cela est si vrai que lorsque nous cherchons à comprendre des œuvres, dit Gadamer dans ce contexte, nous le faisons dans l'optique d'une « anticipation de la perfection ». Elle signifie que « rien n'est intelligible qui ne présente vraiment une

parfaite unité de sens »⁶. Je ne peux lire ou comprendre quelque chose qu'en supposant, charitablement, que ce qui est dit forme un sens parfaitement cohérent et compréhensible. « Chaque fois [...] que nous lisons un texte », écrit Gadamer, « nous présumons cette perfection »⁷. Sans doute cette attente est-elle parfois, voire souvent déçue. Mais c'est alors, et alors seulement, dit Gadamer, qu'il faut avoir recours à des explications de nature génétique, psychologique ou relevant d'une herméneutique des profondeurs comme celles dont la critique des idéologies et la psychanalyse sont friandes. Mais ce type de lecture n'est pas premier, car il ne laisse pas parler les œuvres elles-mêmes. Pour celui qui accepte de laisser parler les œuvres, au lieu de les bâillonner par des grilles de lecture, l'attente de perfection est première. On dit parfois de la perfection qu'elle n'est pas de ce monde, mais Gadamer laisse entendre qu'elle se trouve à la racine de tout effort d'explication. Il est inutile de rappeler les origines et les implications métaphysiques de cette notion de « perfection ».

4/ Enfin, Gadamer a le mérite de nous rappeler que les vérités historiques sont des vérités auxquelles nous participons et qui répondent dès lors à notre quête de sens. Nous étudions les œuvres de l'esprit parce qu'elles enrichissent notre compréhension du sens et d'un sens dans lequel nous nous reconnaissons. Toute vérité des sciences humaines relève de l'application, dira Gadamer : elle est toujours comprise, au moins en partie, à partir de nos interrogations essentielles. En elles, ce n'est pas la distance du scientifique face à son objet qui offre la seule garantie de connaissance. Aussi, sinon plus importante encore est la participation du scientifique à son objet, qu'il réussit, par son effort de traduction, d'autant mieux réussi qu'il passe inaperçu, à rendre parlant pour sa propre époque. La vérité historique transcende ici les époques : venue d'un lointain passé, elle interpelle le présent qui se reconnaît en elle. Cette vérité élargit nos

⁶ *Wahrheit und Methode*, GW I, 299; *Vérité et méthode*, p. 315.

⁷ *Ibid.*

horizons, contribue à notre humanité, à notre humanisation, et comporte à ce titre une portée métaphysique.

Du tournant ontologique de l'herméneutique

Il va de soi que la dimension métaphysique de *Vérité et méthode* est plus en évidence dans sa troisième partie, car elle évoque la métaphysique générale en parlant dans son titre d'un « tournant ontologique de l'herméneutique ».

Le sens de ce tournant demeure, il est vrai, quelque peu énigmatique ou caché. Assurément, Gadamer ne développe pas ici une « ontologie » en bonne et due forme, comme on peut en trouver dans certains manuels scolaires. Il s'agit, plus modestement, d'une « inflexion » (*Wende*) ontologique. En quoi consiste-t-elle?

Négativement, on peut dire qu'il s'agit d'un *élargissement philosophique* de l'herméneutique. Il signifie que l'herméneutique est *plus* qu'une simple méthodologie des sciences de l'esprit au sens où l'entendait Dilthey, sens qui restait courant lorsque Gadamer fit paraître *Vérité et méthode*⁸. Comme chacun sait, ce n'est pas une méthodologie que Gadamer entend livrer. Sa proposition est celle d'une herméneutique plus universelle et ontologique.

Mais en quoi consiste, plus positivement, ce tournant « ontologique »? On a vu qu'il ne s'agissait pas d'une métaphysique ou d'une ontologie développée sous une forme systématique. Quelle est son orientation ultime? S'agit-il d'une « ontologie » générale de notre condition historique? C'est la réponse que l'on donne le plus communément, mais elle a l'inconvénient de ne pas rendre justice à l'intention avouée de Gadamer qui est justement de dépasser la problématique de l'historicisme.

⁸ *Wahrheit und Methode*, GW I, 479; *Vérité et méthode*, p. 501 : « En reconnaissant dans l'élément langagier le médium universel d'une telle médiation [entre le passé et le présent], notre problématique est allée bien au-delà de ses points de départ concrets, à savoir la critique de la conscience historique ou esthétique, et l'herméneutique destinée à prendre leur place, pour s'élargir en problématique universelle. En ce sens, l'herméneutique est, comme nous l'avons vu, un aspect universel de la philosophie et elle ne se réduit pas à la base méthodique de ce que l'on appelle les sciences de l'esprit » [je souligne].

Pour comprendre ce tournant ontologique, il faut partir de l'adage fameux autour duquel se sont cristallisés tant de débats, et de malentendus, au sujet de l'herméneutique : « l'être qui peut être compris est langage ».

On sait comment Richard Rorty et Gianni Vattimo ont interprété ce principe⁹. Ils y ont vu l'expression de l'historicisme et du nominalisme de Gadamer (sans voir que Gadamer critiquait expressément le nominalisme dans ces sections de *Vérité et méthode*). Ils ont plaqué sur Gadamer – dans ce qui correspond à une mauvaise fusion des horizons¹⁰ – leur propre conception de l'histoire et du langage selon laquelle il nous serait impossible de transcender notre cadre langagier, culturel et historique. « L'être qui peut être compris est langage » voudrait un peu dire – à l'encontre de ce que dit pourtant l'adage – que nous n'aurions aucun accès à l'être (!), car tout discours sur l'être ne relèverait justement que de l'ordre des discours. Cet ordre « médiatisant » servirait un peu d'écran ou de paravent à l'être, décrété inaccessible. Rorty en tire un nominalisme pragmatique (certaines descriptions sont plus « utiles » que d'autres, mais aucune n'est jamais vérifiable) et Vattimo une « ontologie nihiliste » (où l'être n'est « rien »). Je me suis expliqué ailleurs avec Vattimo, dont je trouve la pensée fort conséquente, mais je ne pense pas qu'elle rende justice à l'herméneutique¹¹.

J'aimerais plutôt présenter ici une lecture plus métaphysique du mot d'ordre gadamérien. Dans l'adage « l'être qui peut être compris est langage », il est d'abord frappant de constater que le premier mot soit celui de... *l'être*. L'adage est donc un discours sur l'être, depuis l'être. Que dit-il à propos de l'être? Il dit d'abord et fort justement qu'il *peut être compris*. Si cette banalité est capitale, c'est que l'on fait souvent

⁹ Voir R. RORTY, « Being that can be understood is language », dans *London Review of Books*, 16 mars 2000, 23-2; VATTIMO, G., « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », dans la *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), 499-513.

¹⁰ Sur la fusion des horizons qui peut dégénérer en confusion des horizons, voir mon étude sur « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*? », dans *Archives de philosophie* 68 (2005), 401-418.

¹¹ Voir ma réponse : « *Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why Did Gadamer Resist Postmodernism?* », in S. ZABALA (dir.), *Weakening Philosophy. Essays in Honor of Gianni Vattimo*, Montreal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 2007, 203-216.

dire à Gadamer que l'être ne pourrait pas être compris, en raison de notre langage, de nos horizons culturels, etc. Rien n'est plus faux. Nous pouvons bel et bien comprendre ce qui est (bien entendu aussi le déformer, mais cette mécompréhension présuppose que la compréhension soit possible) : nous sommes à même de nous comprendre mutuellement, de comprendre ce que nous lisons lorsque nous parcourons un texte ou un journal, nous pouvons faire la part de ce qui relève des faits et de la simple opinion, nous pouvons comprendre le fonctionnement du cœur humain, d'une fleur, de l'histoire, etc. Bref, et il est presque pénible d'avoir à le dire dans un monde où l'incompréhensibilité de toute chose est tant célébrée, nous comprenons effectivement le monde, même si nos projets de compréhension s'avèrent parfois erronés ou incomplets. Il n'empêche, c'est bien l'être que nous comprenons, et l'adage de Gadamer le rappelle utilement.

L'adage précise ensuite que c'est « en langage » (*est langage*) que nous comprenons le monde. Il s'agit peut-être encore une fois d'une banalité, mais Gadamer veut d'abord souligner par là que notre compréhension se déploie essentiellement sur un mode langagier. Lorsque nous comprenons l'histoire, le monde, autrui, des textes, des nouvelles du monde, cette compréhension « est langage ». Pour Gadamer, le langage caractérise ici aussi bien l'objet (*Gegenstand*) que le développement ou le processus (*Vollzug*) de la compréhension¹² : la *compréhension* en ce qu'elle affirme que tout comprendre serait orienté sur le langage (la manière de réfuter Gadamer serait de montrer qu'il est des modes de compréhension qui ne sont pas nécessairement « langage » ; je pense que cela n'est pas impossible, mais il est difficile de réfuter Gadamer ou d'invoquer un exemple contre lui sans se servir du langage) ; mais il s'agit aussi d'une *thèse sur l'être* au sens où elle pose que c'est l'être même des choses qui s'articule en langage (c'est cette thèse que j'entends développer).

Le langage, signe ou image de l'être?

Selon Gadamer, c'est *l'être même* qui se donne en langage. Il rappelle par là que le langage que nous tenons sur lui n'est pas une simple construction ou une pure invention. Non, le langage que nous tenons sur l'être vient de l'être lui-même. Il en « émane ». C'est la partie la moins bien comprise de son herméneutique, la plus difficile, et sans doute parce qu'il s'agit de son versant le plus métaphysique. Elle a tout à voir avec une conception du langage que Gadamer esquisse plus qu'il ne développe vraiment. Mais ses grandes lignes sont assez reconnaissables pour que l'on puisse en tirer des enseignements.

Encore une fois, et comme cela se produit souvent en philosophie, il est plus facile d'identifier la conception à laquelle Gadamer s'oppose. Il critique notamment la conception qui fait du langage un simple « signe » de la pensée (ou des choses). Cette

¹² Voir l'article cité plus haut.

conception, nominaliste, est courante, et comme telle tout à fait honorable, mais Gadamer juge qu'elle est habitée d'un certain instrumentalisme : les mots du langage y sont considérés comme des instruments de la pensée souveraine, comme si la pensée pouvait se rapporter aux choses avant que celles-ci ne se soient présentées en langage, comme si la pensée pouvait inventer tous ses mots sans d'abord présupposer l'élément du langage qui nous les donne depuis toujours en langage. Il nous est certes loisible de créer de nouveaux mots pour de nouvelles choses (un *ipod*, la « mondialisation », etc.), et on peut dire que ces « signes » servent d'instruments au service de la pensée, mais ils présupposent tous, juge Gadamer, que l'être s'est depuis toujours présenté en langage.

À cette conception nominaliste, qui fait du langage un « signe », Gadamer oppose discrètement une autre conception pour laquelle le mot est davantage « l'image » (*Bild*, qui signifie aussi « tableau ») de la chose. La difficulté ici, toute relative, tient au fait que cette conception du langage comme *Bild* doit beaucoup à la conception de l'image que Gadamer avait développée dans la première partie de *Vérité et méthode* et dont il avait souligné la « valence ontologique »¹³.

Par valence ontologique, il faut entendre cette idée que c'est l'image qui confère à ce qu'elle représente un « surcroît d'être » en le laissant apparaître dans toute sa vérité¹⁴ : l'image, ou le tableau (*Bild*), n'a pas moins d'être que ce qu'elle (re)présente et dont elle est la copie (*Abbild*), elle en a *plus*. Elle peut même être vue, souligne

¹³ Voir *Vérité et méthode*, p. 152-162 : « La valence ontologique de l'image (*Bild*) ».

¹⁴ *Vérité et méthode*, p. 159 (GW I, p. 145) : « La représentation (*Darstellung*) demeure donc essentiellement reliée au modèle qui en elle se représente. Mais elle est plus qu'une copie. Le fait que la représentation soit une image – et non le modèle lui-même – n'a pas une signification négative. Il s'agit non pas d'un simple amoindrissement d'être, mais au contraire d'une réalité autonome. Ainsi, la relation entre image et modèle se présente d'une façon fondamentalement différente de celle qui se vérifie dans le cas de la copie. *Ce n'est plus une relation unilatérale*. Le fait que l'image ait une réalité propre implique en retour pour le modèle que ce soit dans la représentation qu'il se présente. Il s'y représente en personne. (...) Mais quand il se représente ainsi, ce n'est plus là un processus accessoire, mais quelque chose qui appartient à son être propre. Toute représentation de ce genre est un processus ontologique et apporte sa contribution à la dignité ontologique de ce qui est représenté. Par la représentation, il acquiert, pour ainsi dire, un *surcroît d'être*. La teneur propre de l'image est ontologiquement définie comme émanation du modèle. »

Gadamer, s'inspirant d'une terminologie néoplatonicienne, comme une « émanation du modèle »¹⁵. L'image juste et pleine procède de son modèle, mais le fait aussi émerger en sa vérité, comme pour la première fois. On pourrait alors dire que les images sont plus les choses que les choses elles-mêmes, car ce sont les images qui restent et qui s'imposent. Cela est si vrai que l'image devient inséparable de la chose : qui peut, par exemple, séparer la dernière cène de sa représentation par Leonardo ?

C'est en ce sens qu'il faut penser l'être du langage pour Gadamer, comme une émanation des choses, et non de la pensée. Lorsque nous parlons, nous parlons directement des choses telles qu'elles se manifestent en langage. Cette « manifestation des choses » est à entendre au sens d'un génitif subjectif comme automanifestation : les choses viennent d'elles-mêmes au langage. Mais le langage leur confère en même temps un *surcroît* d'être, car ce n'est qu'en se mettant d'elles-mêmes en langage que les choses ont pour nous un « être », une réalité, une présence : toute réalité est pour nous celle qui est parvenue à se dire en langage. L'accent ne porte pas chez Gadamer sur la « schématisation » du réel qu'opérerait notre pensée en découpant le réel de telle ou telle manière. Gadamer y voit plutôt une conception qu'il dénonce vigoureusement et qu'il assimile à la conception du langage comme « forme symbolique », propre à Cassirer et bien autres. Il met plutôt l'accent sur la révélation ontologique que prodigue le langage, sur l'automanifestation des choses en langage. C'est ainsi que le langage n'est pas extérieur à l'être, mais qu'il lui est en un sens « immanent », car il ne se veut que le déploiement des choses elles-mêmes.

Reconduction à la métaphysique classique

C'est par cette thèse, dit Gadamer, que l'herméneutique « nous reconduit alors dans la dimension des problèmes de la métaphysique classique »¹⁶. L'allusion est

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, dans ses *Gesammelte Werke*, Band I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 464; *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, WM, 485.

encore une fois un peu vague, mais son sens est clair à partir du contexte. La métaphysique classique à laquelle pense ici Gadamer est celle qui avait reconnu que les grands prédicats transcendants de l'un, de l'être, du beau, du vrai et du bon étaient des traits de l'être même et pas seulement de la pensée qui se dresse en face de l'être. Ce que cette métaphysique (dont les grands représentants, ou les grands textes, ne sont pas vraiment nommés) avait formidablement vu, c'est ce que Gadamer appelle l'insertion de la pensée dans l'être, le lien intime – et primordial – entre l'être et le langage. Elle ne voyait pas dans le doublet de l'être et du langage une opposition ou un face-à-face, mais une intimité originelle¹⁷. Gadamer parle ici de « l'intégration (*Einbezogenheit*) de la connaissance dans l'être » comme d'une « présupposition commune à l'Antiquité et au Moyen Âge », et dont son herméneutique cherche manifestement à retrouver l'évidence. Le langage apparaît ainsi, primitivement, comme le langage des choses. Cette thèse essentielle constitue l'aboutissement métaphysique de *Vérité et méthode*.

Traces de la métaphysique dans les débats plus tardifs de Gadamer : la brebis égarée dans les champs desséchés de la métaphysique?

C'est une thèse dont Gadamer n'a cependant plus beaucoup parlé après *Vérité et méthode*. Les débats suscités par son œuvre, par la méthodologie de Betti ou la critique des idéologies de Habermas, l'ont entraîné dans d'autres directions.

¹⁷ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, dans ses *Gesammelte Werke*, Band I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 462; *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, WM, 482 : « comme il fallait s'y attendre, nous pénétrons par là dans un domaine de questions qui sont depuis toujours familières à la philosophie. En métaphysique [la référence est explicite], l'appartenance (*Zugehörigkeit*) 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 conduite du sujet. Une telle intégration de la connaissance à l'être est la présupposition commune à la pensée antique et à celle du Moyen Âge ».

Mais l'attachement de Gadamer à la tradition métaphysique transparait encore dans son important essai de 1968 sur « Heidegger et le langage de la métaphysique »¹⁸. Heidegger avait parlé de ce « langage de la métaphysique » dans sa *Lettre sur l'humanisme* de 1946, et ailleurs, comme d'un obstacle que son livre *Être et temps* n'avait pas encore surmonté. La métaphysique, considérée comme une pensée de l'étant ordonnée au principe de raison suffisante, aurait conduit à l'essence de la technique, étouffant l'éclosion d'une véritable pensée de l'être ou du jaillissement événementiel (*Ereignis*, *Seyn*, *physis*) que sa pensée cherchait à porter à la parole.

La question que pose Gadamer à Heidegger est celle de savoir s'il y a bel et bien quelque chose de tel qu'un langage fermé de la métaphysique qui limiterait d'emblée les possibilités de la pensée. Le langage n'est-il pas toujours en mesure de surmonter ses propres barrières et de développer de nouvelles possibilités d'expression pour l'être qu'il faut dire? Il y a assurément de nombreuses prédéterminations langagières de la pensée, mais celles-ci peuvent être reconnues comme telles, mais toujours au nom d'un autre langage qui rende davantage justice à l'être même : il est donc possible d'identifier ces schématisations comme telles et de les dépasser en utilisant d'autres expressions. « Ne peut-on pas s'élever au-dessus de telles pré-schématizations » de la pensée? »¹⁹ Il n'y a donc pas pour Gadamer de langage fermé de la métaphysique. La notion même d'un « langage de la métaphysique » en témoigne déjà, car elle cherche elle-même à transcender une prédétermination jugée funeste parce qu'elle ne rendrait pas justice à ce qui est. La seule langue que Gadamer connaisse est celle que nous parlons et qui est toujours à même de s'élever au-dessus des expressions sclérosées du langage qui ont cessé d'être parlantes. Il n'est pas besoin pour cela de « dépasser » la métaphysique, mais de porter attention au langage de notre être-dans-le-monde qui peut toujours s'élargir, se nuancer et accueillir de nouveaux contenus. Ici, Gadamer

¹⁸ GW 3, 229-237. Maintenant sous le titre « Le langage de la métaphysique » dans *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 89-100.

¹⁹ GW 3, 237; *Les Chemins de Heidegger*, 99.

confirme que son rapport à la métaphysique est infiniment moins réfractaire que celui de Heidegger : si la métaphysique forme une barrière, c'est que l'on a un autre discours sur l'être à proposer, donc une meilleure métaphysique.

À cet égard, ce n'est pas un hasard si le thème de la métaphysique a joué un rôle clef dans le débat tardif de Gadamer avec Jacques Derrida. On sait la hantise, héritée de Heidegger, qu'a toujours éprouvée Derrida vis-à-vis du « langage de la métaphysique » et dont nous venons de voir que Gadamer ne la partageait aucunement. La question dont Derrida et Gadamer ont débattu (si l'on peut dire, tant leur dialogue fut difficile) était aussi celle de savoir s'il y avait bel et bien une conception fermée de la métaphysique qu'il faudrait absolument dépasser. C'est que Derrida soupçonnait dans la « bonne volonté de comprendre » de Gadamer une rechute dans la métaphysique. Avec mon herméneutique, ne suis-je vraiment, se demandait Gadamer dans un beau texte rétrospectif, qu'une « brebis égarée dans les champs desséchés de la métaphysique »?²⁰ Gadamer le disait pour signifier qu'il ne reconnaissait pas dans sa pensée la métaphysique de la présence figée que Derrida stigmatisait dans sa grammatologie (laquelle porte davantage attention au jeu des *signes* qu'au *sens* même). Cette métaphysique, il ne la retrouvait pas non plus dans l'histoire de la métaphysique qui abrite au contraire des manières infiniment diverses et nuancées de parler de l'être. L'idée d'une métaphysique de la présence est à ses yeux une construction de la grammatologie qui aveugle plus qu'elle n'éclaire la pensée sur les possibilités de la métaphysique.

Conclusion

Si Gadamer ne s'est pas affiché à cor et à cri comme un penseur métaphysique, on voit qu'il n'a jamais non plus voulu surmonter la métaphysique et qu'il s'en est même réclamé à des moments décisifs de son œuvre, tantôt de manière explicite,

²⁰ GW 10, 139; *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005, 178.

tantôt plus implicitement (notamment dans son analyse de la vérité de l'œuvre d'art). Certes, il a moins parlé de métaphysique que d'ontologie, ce qui était plus naturel pour un élève de Heidegger qui savait que son maître pouvait lire son ouvrage d'un œil critique : l'ontologie allait encore, car il s'agissait de relancer la question de l'être, mais le terme de métaphysique était encore un terrain miné.

Or Heidegger fait partie des rares auteurs qui ont remarqué l'inspiration métaphysique de Gadamer. Dans une lettre adressée à Otto Pöggeler le 11 janvier 1962, il écrivait, après avoir lu, ou parcouru, *Vérité et méthode* : « Il est tout de même bizarre (*merkwürdig*: curieux, singulier) de voir comment Gadamer reprend sans plus d'examen à la fin de son livre la métaphysique de l'être qui conçoit le langage comme une détermination transcendentale de l'être »²¹. Si ce passage traduit à l'évidence la perplexité de Heidegger, il démontre en tout cas qu'il était un excellent lecteur de Gadamer.

Ainsi, la « métaphysique » de Gadamer réside avant tout dans sa conception ontologique du langage : le langage n'est pas ou n'est pas qu'un système de signes qu'invente la pensée pour se rapporter au réel, il est bien plus tôt l'expression de l'être même (au sens subjectif du génitif).

On peut dire, en se servant du vocabulaire classique de la métaphysique, que la thèse de Gadamer se situe sur le plan de l'ontologie et de la *metaphysica generalis*. Elle ne s'aventure guère dans le champ de la *metaphysica specialis* ou de la *theologia*, d'ailleurs assez délaissé par les philosophes du XX^e siècle. Gadamer était moins préoccupé que Heidegger par les questions théologiques ou religieuses. Il n'a pas reçu l'éducation théologique de son maître. Tout au plus reconnaissait-il dans la quête théologique une

²¹ Lettre de Martin Heidegger à Otto Pöggeler du 11 janvier, 1962 (citée d'après *Martin Heidegger/Otto Pöggeler Briefwechsel 1957-1976*, herausgegeben von Kathrin Busch und Christoph Jamme, à paraître): "*Merkwürdig ist ja auch, wie Gadamer am Schluss seines Buches die Seinsmetaphysik ungeprüft aufgreift, die Sprache als eine transzendente Bestimmung des Seins fasst*". Sur ce texte et d'autres qui témoignent de la distance de Heidegger par rapport à Gadamer, voir mon étude « *The Neo-Kantian Heritage in Gadamer* », in R. A. MAKKREEL and S. LUFT (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, 92-110.

expression du mystère et de la question que l'existence est pour elle-même, mais pour lui c'est davantage dans le domaine de l'art et de la poésie que cette quête s'exprimait.

Mais il n'est pas impossible de tirer de l'œuvre ontologique de Gadamer des enseignements pour la problématique d'une *metaphysica specialis*, même si Gadamer lui-même ne s'y est pas hasardé. C'est que son herméneutique élabore une conception de l'être qui rompt *de facto* avec le nominalisme de la pensée moderne : pour celui-ci, l'être n'a pas de sens en soi, tout le monde du sens n'est qu'une production de la pensée qui projette ses concepts généraux sur le monde, lequel se compose de masses physiques individuelles, intrinsèquement dépourvues de sens. Or ce que montre Gadamer, c'est justement que cette conception nominaliste représente une abstraction, car le sens que nous articulons en langage n'est pas une pure création de notre esprit, mais bien le sens de l'être même. Ce que Gadamer permet ainsi de penser, ou de repenser, c'est l'idée qu'il y a un sens au monde lui-même. C'est ce sens du monde que nous nous efforçons toujours de comprendre dans nos modestes projets de compréhension, un peu au sens où Einstein disait que ce qu'il y avait d'incompréhensible, c'était que le monde était compréhensible. Le sens, la finalité, l'ordre se retrouvent déjà dans le monde et il suffit de s'ouvrir les yeux et d'élever son regard pour le découvrir. Pour la métaphysique classique, cela était le signe que le monde n'était pas le produit d'un hasard aveugle et que l'existence humaine était autre chose qu'une passion inutile.