

Francisco Díez Fischer a fait ses études de philosophie à l'Université Catholique Argentine. Il est professeur à la Faculté de Droit de cette Université. Sa spécialité est l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer. Il finit en ce moment sa thèse de doctorat sur la notion d'écoute intérieure, à l'Université de Buenos Aires. Il est boursier du Conseil National de Recherche Scientifique et Technique d'Argentine

Le texte qui suit s'inscrit dans le cadre de sa recherche et a fait l'objet d'un exposé dans le Laboratoire de Phénoménologie et Herméneutique de l'Institut Catholique de Paris, le 5 février 2009.

L'ÉCOUTE INOUÏE

– Essai sur les interprétations du fondement et son expérience dans la philosophie herméneutique de Hans-Georg Gadamer –

La célèbre formule de *Vérité et méthode*, « l'être, qui peut être compris, est langage » (GADAMER, GW 1, 478) a été la source d'intenses débats sur ce que sont les fondements de la proposition herméneutique de Hans-Georg Gadamer. La potentialité interprétative de la phrase a donné lieu non seulement à quelques lectures relativistes, mais aussi à des lectures d'une nuance métaphysique radicalement opposée. Si nous réfléchissons à sa réception historique, il y a deux parcours prédominants qui se trouvent dans des pôles opposés : le premier élaboré par Richard Rorty et Gianni Vattimo à la fin des années '90, et le deuxième développé par Jean Grondin entre les années 2001-2004. Dans la première partie de ce travail (point I), on exposera l'état de la question. La confrontation de ces interprétations nous permettra de retourner avec un horizon plus étendu sur la troisième et dernière partie de *Vérité et méthode* qui contient la célèbre expression (point II). La structure intentionnelle de cette œuvre montre que les différents modes d'expérience herméneutique qui la composent (esthétique, historique et linguistique), constituent chacun le chapitre préparatoire du suivant. De cette façon, son fil conducteur se tend seulement s'il y a une correspondance entre l'être de l'art, de l'histoire et du langage et ses expériences. Sur cette corrélation, s'appuie la validité de la fin de ce travail (points III-IV). À partir de la tension métaphysique contenue dans la formule herméneutique, nous ferons un rapport à rebours de la troisième à la deuxième partie de *Vérité et méthode*. Et nous analyserons rétrospectivement l'être historique et l'expérience herméneutique qui arrive comme écoute.

1. L'état de la question : le langage inconnu

Les lectures que Rorty et Vattimo font de la célèbre phrase « l'être, qui peut être compris, est langage » ouvrent des développements bien différents sur la prétention de Gadamer à faire de l'herméneutique une philosophie. Pour Rorty - lui qui peut être appelé avec certaines réserves le Gadamer américain -, la phrase représente la solution à la discussion actuelle de la philosophie analytique. Elle élimine les limites entre les sciences de la nature et de l'esprit et « contient toute la vérité du nominalisme et, à la fois, toute la vérité de l'idéalisme » (RORTY, 2003, 45). Elle est la meilleure synthèse du nominalisme car l'universalité du langage proposée par Gadamer n'atteint pas seulement les sciences de l'esprit, mais aussi les sciences de la nature. Alors chaque fois que nous comprenons quelque chose, même le monde physique, nous utilisons une description linguistique. Il n'y a aucune possibilité de sortir de notre langage et accéder à l'objet (la distinction entre *par*

nous et *en soi* est seulement une séquelle du vocabulaire de la métaphysique). Si pour les métaphysiciens l'expérience de comprendre était une approximation à la nature des choses, pour les nominalistes et, selon Rorty, pour les herméneutiques aussi, la compréhension était « l'invention d'un discours dans le contexte duquel s'ajoutent de nouveaux prédicats aux choses qui jusqu'alors se définissaient avec d'anciens prédicats » (RORTY, 2003, 49). L'expression résume toute la vérité de l'idéalisme, puisque « la thèse principale de l'idéalisme soutient que la vérité ne se définit pas par la coïncidence avec la nature intérieure de l'objet, mais au moyen de la cohérence » (RORTY, 2003, 48). Même si cette thèse n'est pas en accord avec celle du nominalisme, elle va dans la même direction. Elle substitue le concept de nature intérieure à celui de description identifiante. Ainsi la vision d'une essence réelle et de la vérité comme correspondance se rejoignent et « la formule de Gadamer nous donne la possibilité d'éliminer les deux visions » (RORTY, 2003, 49).

Dans le « vieux continent », on a l'habitude d'appeler Gianni Vattimo le Gadamer italien, avec moins de réserves étant donné qu'il a été son disciple direct et traducteur de *Vérité et méthode*. Sa lecture est peut-être plus exigeante. Il suggère d'intercaler une virgule de façon à ce que la phrase soit lue : « L'être, qui peut être compris, est langage ». L'original allemand dit « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* », mais le sens est ambigu parce que les règles de ponctuation allemande (contrairement à l'anglais et aux langues latines) ne permettent pas de distinguer les différents modes de détermination qui peuvent avoir une proposition subordonnée relative (*déterminative* ou *explicative*) : 1) quand elle détermine essentiellement le sujet auquel elle fait référence, par exemple, si on dit « La philosophie qui n'est pas sagesse n'est pas authentique » ; ou 2) quand elle indique une qualité qui n'est pas essentielle au sujet, par exemple : « La personne, qui est assise au fond, s'endort ». Généralement la phrase est lue, même pour Gadamer, avec un sens déterminatif de façon que l'être qui est langage est l'être qui peut être compris. Mais, au travers de l'interposition de la virgule Vattimo préfère le sens explicatif (cf. VATTIMO, 2000, pp. 499-513). Ainsi être et langage deviennent la même chose. Son identité veut dire que l'être se réduit intégralement au langage qui est toujours celui d'une situation historique déterminée. Mais, contrairement à Rorty, Vattimo ne réduit pas son interprétation à une signification de l'être purement arbitraire. À son avis, Gadamer ne décrit pas un état des choses ou la situation des sciences de l'esprit. Il fait une proposition éthique au sens de l'existence authentique formulé par Heidegger dans *Sein und Zeit*. L'expression « l'être est langage » fait référence au tournant (*Wendung*) *langagier aux choses mêmes* que Gadamer propose pour examiner nos préjugés et reconnaître ceux qui sont légitimes et productifs. Alors, Vattimo considère que l'être-même ne doit pas être compris comme une « structure éternelle métaphysique » à laquelle nous devrions réfléchir fidèlement. Il est ses interprétations, c'est-à-dire, « l'héritage purement historique de quelques mortels à quelques autres » (VATTIMO, 2003, 66). C'est l'attitude authentique (*eigentliche*) contenue dans la sentence herméneutique : comprendre la vocation nihiliste de la pensée herméneutique comme un « affaiblissement » de notre discours sur l'être. Selon Vattimo, Gadamer a bien voulu assimiler l'être et le langage, mais sans en tirer toutes les conséquences ontologiques de cette fusion qui sont *au-delà de l'herméneutique* (cf. VATTIMO, 1997, 21).

On peut, donc, formuler une question centrale : Jusqu'à quel point ces lectures sont-elles exactes par rapport à l'herméneutique de Gadamer ? La correction et justification de ces interprétations semblent venir de Gadamer lui-même chaque fois qu'il parle de la fusion de la compréhension et son objet, ou quand il affirme que le langage détermine le procès de la compréhension et l'objet herméneutique. Ainsi Gadamer semble proposer un relativisme ontologique (l'être dépend du langage). Mais nous devons examiner tout l'horizon de la réponse à cette question. Il faut que nous écoutions encore les considérations que Jean

Grondin fait à ce sujet¹. Dans un travail intitulé *Que signifie «l'être qui peut être compris est langage»*, Grondin recherche l'efficacité historique qui anime la phrase. Si l'on éliminait la proposition subordonnée et si l'expression était simplement «l'être est langage», elle serait une pensée pleine de sens pour Heidegger. Seulement l'homme comme essence langagière a accès à l'Être². Cette signification heideggerienne n'est pas absolument étrangère au dire de Gadamer. Mais que l'accent soit mis non pas sur l'être, mais sur l'être *qui peut être compris*, c'est-à-dire, que la proposition relative soit interprétée comme une détermination essentielle, signifie que l'être compris a *nécessairement* une propriété langagière. Pour Grondin on ne parle pas ici « d'une thèse ontologique sur l'être, ou l'être *en soi* (...) mais [d'] une thèse sur notre comprendre, c'est-à-dire, que la compréhension humaine ne peut pas dépasser son caractère langagier (*Sprachlichkeit*) » (GRONDIN, 2001, 103). Peut-on penser sans paroles ? Non, parole et pensée arrivent toujours en même temps. Quand nous pensons, notre pensée est indissolublement liée au langage. Cette interprétation coïncide avec l'argumentation de Gadamer dans *Vérité et méthode*. Il dénonce l'histoire d'oubli du langage en rapport avec la pensée et le sens radicalement langagier de notre expérience du monde. Néanmoins, il n'est pas encore clair comment l'intime appartenance entre pensée et langage permet de tourner aux choses mêmes qui est la clef phénoménologique pour le dialogue dans les interprétations de Rorty et Vattimo.

2. Le tournant du langage aux choses mêmes et la détermination de l'expérience d'appartenance comme herméneutique

Sur la paire « être-langage » contenue dans la célèbre sentence Rorty et Vattimo ont mis l'accent sur le langage et ceci a conduit à ses interprétations de la parole comme détermination de l'être (Rorty) ou comme impératif en fluidifiant de l'objectivité (Vattimo). Dans un travail d'hommage intitulé : *L'héritage de Gadamer* Grondin propose une autre interprétation. À son avis, on peut mettre l'accent de l'autre côté de la paire herméneutique de sorte que « l'être même (...) accède à son intelligibilité dans le langage » (GRONDIN, 2004a, 22). Ainsi on ne parle que du langage de notre comprendre dans la fusion d'horizons, c'est-à-dire, du caractère langagier de notre compréhension (fusion du langage et de la compréhension). La phrase fait allusion à une deuxième fusion « peut-être plus discrète, mais pas moins importante », *la fusion de l'être et du langage*. Vattimo a déjà bien vu cette fusion, mais du côté du langage. Selon Grondin, elle indique qu'il n'y a pas seulement le langage du comprendre, c'est-à-dire, *notre* langage, mais un langage de l'être, propre des choses mêmes, que Gadamer appelle *die Sprache der Dinge*.

La tentative de révéler le sens de cette deuxième fusion exige de prendre au moins deux chemins : 1) l'appellation de ce qu'on dit dans les expressions du langage quotidien et 2) l'analyse de l'efficacité historique (*Wirkungsgeschichte*) de ces expressions dans le contexte de la philosophie. Les deux parcours ont été travaillés par Gadamer dans une conférence

¹ Dans son article *La thèse de l'herméneutique sur l'être* Grondin se demande à partir du célèbre adage : « 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 ? » cf. GRONDIN, 2006c.

² Sur la question de l'être entre Heidegger et Gadamer cf. GRONDIN, 2006c : « 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 divin ». 470.

intitulée *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* qu'il a prononcé la même année que la publication de *Vérité et méthode*. On considère cette conférence comme une sorte d'appendice éclaircissant³. La considération du problème commence avec une référence à deux expressions quotidiennes : « c'est dans la nature des choses (*Sache, res*) » et « les choses (*Dinge*) parlent d'elles-mêmes ». Les formules semblent alléguer qu'elles n'ont pas besoin de raisons pour dire quelque chose comme véritable. Cependant selon Gadamer la question est de savoir à quoi nous faisons référence quand on les utilise. Si nous considérons la notion de *chose*, qui est commune aux deux, nous savons qu'elle se spécifie, en général, en s'opposant à la notion de personne. Alors cette opposition contient l'idée implicite qu'il y a une prééminence de la deuxième notion sur la première parce que la personne doit toujours être estimée dans son propre être et la chose est un outil mis à notre disposition. Pourtant, quand nous disons : c'est dans la nature d'une chose, Gadamer observe que l'expression veut indiquer que ce qu'on a à disposition possède un être en lui-même qui résiste à une domination violente de sa nature. Dans un sens positif, on peut dire que la chose prescrit un comportement précis qui nous est imposé (on peut le voir clairement dans le terme allemand *Sachverhalt*⁴). Alors, l'ordre de la prééminence de la personne sur la chose se transforme immédiatement en son contraire.

Pour l'histoire de la philosophie c'est très évident que l'expression « nature d'une chose » a un bagage sémantique suffisamment polémique qui nous exige d'avoir quelques réserves sur la possibilité de son usage. Gadamer connaît le long prospect de ses contre-indications métaphysiques. Il observe que l'appellation à cette nature comme *en soi* de la chose est viciée, malade, par le même présupposé de la position idéaliste qu'elle combat. La supposition consiste à opposer la subjectivité humaine à l'être-en-soi et considérer qu'elle est « une volonté qui continue à s'imposer sans problème, alors même que l'on oppose à la détermination volontaire de l'être humain la limite qu'est pour lui l'être-en-soi » (GADAMER, GW 2, 70-71). Derrière le « concept d'être en soi » se profile donc une opposition entre le sujet et l'objet qui fonctionne comme le présupposé de la connaissance objective et des sciences de la nature. Elle commence par détruire une correspondance originaire pour se poser ensuite la condition de domination sur un réel subsistant en soi (cf. GADAMER, GW 1, 479). Ces considérations « antimétaphysiques » nous montrent que la conscience historique de Gadamer nous empêche d'entendre sa proposition herméneutique comme la réduction de l'être à la subjectivité absolutisée. Mais il nous reste encore à voir si elle ne réduit pas le moi à l'être (réduction qui suppose aussi une séparation) comme « la métaphysique traditionnelle » ou « le réalisme naïf » (cf. VATTIMO, 2000, 503). Pour éclaircir l'enjeu de Gadamer, on doit analyser l'autre expression du langage quotidien, « les choses (*Dinge*) parlent d'elles-mêmes ». Elle nous pose devant une signification semblable du fait que c'est un langage que l'on n'écoute pas suffisamment et que l'on devrait encore mieux écouter. Cette expression exprime aussi que généralement nous ne sommes pas du tout disposés à considérer les choses en tant que telles.

Selon Gadamer la signification originaire de cette expression fait référence à l'appartenance entre les paroles et les choses envisagée dans le commencement de la

³ Conférence prononcée en Munich pendant le *VI Congrès Allemand de Philosophie* (1960) et il est paru dans les actes du congrès publiés sous un titre suggérant par la direction métaphysique de notre recherche: *Das problem der Ordnung*.

⁴ Le comportement (*Verhalt*) d'une chose (*Sache*) « ne désigne pas un « *res* » controversée par les parties, mais les limites imposées par le législateur à l'établissement de la loi ou à son interprétation juridique. La référence à la nature de la « *res* » renvoie à un ordre indépendant de la volonté humaine, et vise à ce que l'esprit de justice l'emporte sur la lettre de la loi. Nous voyons à nouveau ici que la nature de la « *res* » est ce qui fait valoir, ce que l'on doit respecter » (GADAMER, GW 2, 67). Cette signification juridique renvoie à la notion latine de *causa* qui est encore présent dans le mot espagnol *cosa*.

philosophie. Son union indissoluble « conférait au langage son efficacité » (cf. FREY, 2008, 136ss), mais l'authentique origine historique de cette liaison nous échappe depuis toujours. La rectitude des noms que les grecs soutenaient était peut-être un dernier écho de l'ancienne fonction magique des paroles qui étaient comprises comme la chose même ou comme son être constitutif et, dans l'histoire biblique, un écho du pouvoir de la nomination qui a son origine dans la tâche adamique. Néanmoins, il est aussi vrai que la philosophie grecque a défait lentement ce pouvoir efficace du langage. Platon a dégradé l'être de la parole à un pur aspect extérieur à la pensée et a marginalisé sa fonction dans le chemin d'accès à la réalité⁵. L'héritier chrétien de la métaphysique grecque, le Moyen Âge scholastique, n'a pas compris non plus l'énigme de ce langage des choses : le caractère langagier de l'être, c'est-à-dire, l'intime appartenance mutuelle de l'être et sa parole. Il a encore conçu que l'être des choses était une essence accessible à l'esprit de manière directe et indépendante du langage.

Mais la difficulté pour comprendre ce langage de l'être n'est pas seulement conséquence d'un oubli et d'un déplacement historique de la métaphysique. Dans *Vérité et méthode*, la récapitulation que Gadamer fait de cette idée dans l'histoire philosophique a de brèves expositions simplement ébauchées. Comme lecteur, on est vraiment surpris par la référence conclusive de l'auteur à une certaine supériorité de la métaphysique classique qu'établit « une tâche à poursuivre » (GADAMER, GW 2, 67). Mais qu'est-ce que la *métaphysique classique* pour Gadamer ? Il fait surtout allusion à la doctrine des transcendentales, la métaphysique de la lumière et l'idée chrétienne d'Incarnation de la Parole (qui fait d'Augustin d'Hippone une rare exception dans ce chemin d'oubli, cf. GRONDIN, 1994, 24-39). Et quelles sont les avantages de ces anciennes doctrines pour penser le langage de l'être ? La première et principale est qu'ils ne concevaient pas encore le comprendre comme une domination, mais comme une participation dans l'être et la vérité. Ils entendaient que dans la structure ontologique *l'être-en-relation* est primaire et toujours plus originaire. « En métaphysique, *l'appartenance* signifie la relation transcendentale entre être et vérité, relation qui exige de *penser la connaissance comme moment de l'être même et non, originellement, 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 Âge » (GADAMER, GW 1, 462).

Gadamer fait de cette idée d'appartenance et d'être en relation le fil conducteur des trois sphères d'expérience herméneutique (esthétique, historique et linguistique) qui composent la structure plus profonde de *Vérité et méthode* (cf. RICOEUR, 2001, 309⁶). Dans la sphère esthétique, le jeu incarne cette condition d'appartenance préalable. Il n'est pas, d'abord, un comportement du sujet, mais un mouvement où il est « son propre sujet ». De cette façon, il « se fait maître des joueurs ». Chaque subjectivité doit devenir nécessairement un joueur qui participe à son mouvement d'automanifestation. Alors le jeu nous montre pourquoi l'expérience est plus à lui qu'à nous. Gadamer utilise cette notion de jeu pour comprendre la façon d'être de l'œuvre d'art et son expérience. De la même manière que dans le jeu « le *subjectum* de l'expérience de l'art, qui subsiste et perdure, n'est pas la

⁵ Pour la critique de Gadamer à l'interprétation du langage chez Platon cf. GADAMER, GW1, 411ss. C'est très important indiquer la relecture que Gadamer même fait de la pensée platonicienne à partir de sa notion du logos et de beauté cf. GADAMER, GW 1, 478ss et aussi cf. FRUCHON, 1994 ; GRONDIN, 2000 ; DENIAU, 2002.

⁶ Ricoeur fait référence à l'expérience d'appartenance chez Gadamer dans le conflit entre les sciences de la nature et de l'esprit. La méthodologie des sciences de la nature implique un distanciation du sujet et l'objet qui présuppose la destruction de la relation primordiale d'appartenance. Sur le rapport entre Gadamer et Ricoeur cf. FREY, 2008. Pour la réception de Gadamer dans le monde français cf. PETIT, 1983 et GRONDIN, 2004b.

subjectivité de celui qui la fait mais l'œuvre d'art elle-même » (GADAMER, GW 1, 108). Dans *son* expérience, l'œuvre nous impose un mouvement ludique dans lequel nous sommes empêchées d'être à distance, séparés. Justement, elle peut se présenter et se représenter par notre participation comme co-joueurs dans son expérience. Son être est donc un « être joué », et nous ne faisons pas l'expérience, plutôt elle *nous arrive* comme « l'action de la chose même » (GADAMER, GW 1, 467). On verra plus tard que l'expérience *de* la tradition dans la sphère historique et l'expérience *du* dialogue dans la sphère du langage ont des significations vraisemblables comme appartenance et participation dans un événement qui nous arrive. Ainsi chaque section de *Vérité et méthode* (esthétique, historique et linguistique), semblerait anticiper « sous un certain aspect » la totalité relationnelle de l'expérience du monde (cf. DENIAU, 2002, 468).

Or, si ces trois sphères d'expériences herméneutique impliquaient (de la même façon que la métaphysique classique) la co-appartenance de l'être, c'est-à-dire, un être « au-delà du dualisme de la subjectivité-volonté d'une part, et de l'objet-être-en-soi de l'autre » (GADAMER, GW 2, 71), il y aurait encore un problème fondamental : dans la métaphysique classique la notion d'appartenance a un fondement théologique. L'âme et la chose se réunissent dans sa condition des créés par un intellect infini et la philosophie ne peut pas déjà utiliser cette justification religieuse. Mais, selon Gadamer la philosophie n'a pas non plus « le droit de se fermer à la vérité de cette correspondance » (GADAMER, GW 2, 71)⁷. Alors si nous avons l'intention de soutenir l'appartenance mutuelle de « l'être qui comprend et l'être compris » qui fonde le caractère d'événement de l'expérience herméneutique, nous devrions rechercher la possibilité d'un fondement fini de cette correspondance relationnelle de l'être. Mais on peut avoir des doutes sur cette possibilité. Est-ce que la tentative herméneutique pourrait être simplement une restitution séculaire de la métaphysique classique?

La lecture que Gadamer fait de l'histoire philosophique plus récente nous montre la direction d'une réponse possible. C'est vrai que dans *Vérité et méthode* ses réflexions sur la métaphysique sont sporadiques comme si le travail critique de son maître Heidegger avait érigé en Gadamer un scrupule qui l'empêchait d'utiliser librement le terme *métaphysique* (il préfère utiliser comme nombreux postheideggériennes le mot *ontologie*). Pourtant, il suggère que pendant le XXe siècle la tâche de la métaphysique a été transformée pour la reconnaissance de la finitude et historicité de l'existence humaine développé par Heidegger. Mais aussi pour la signification autonome du langage parlé qui fait disparaître la tendance antimétaphysique du positivisme logique (Wittgenstein). Selon Gadamer ces contributions rendent actuellement possible la réactualisation de la vérité de cette relation originaire d'appartenance ontologique. Mais aussi Gadamer voit se lever dans l'horizon présent de la pensée philosophique la formulation d'une nouvelle modalité de fonder ce rapport : « il existe un chemin sur lequel l'activité philosophique se dirige toujours plus expressément et qui atteste cette correspondance : c'est le chemin du langage » (GADAMER, GW 2, 71). Ainsi nous retrouvons la piste du langage de l'être. On doit alors se demander « si le langage – lorsqu'on veut vraiment le penser - ne doit pas enfin porter le nom de « langage des choses », et si ce n'est pas dans le langage des choses que se montre la correspondance originaire entre l'âme et l'être, de sorte que même une conscience finie puisse en avoir connaissance » (GADAMER, GW 2, 72).

Dans le sens le plus large, le langage est le fondement fini de la correspondance de l'être compris et l'être qui comprend. Il est la troisième notion de la sentence

⁷ Ensuite Gadamer affirme que « en ce sens, la tâche de la métaphysique apparaît assurément comme ne pouvant plus être métaphysique, c'est-à-dire comme recourant à un intellect infini. La question qui se pose alors est celle-ci: Y a-t-il des possibilités finies qui puissent rendre compte de cette correspondance ».

herméneutique qui fait la médiation des deux autres termes en tant qu'ils appartiennent au langage d'une façon préalable et toujours plus originaire. Il manifeste donc la réversibilité de son expérience : le langage nous appartient du fait que nous parlons et avec lui nous interrogeons les choses. Mais, plus radicalement, nous lui appartenons et il nous prend. En conséquence, dans sa fonction de fondement le *langage des choses* détermine l'inséparabilité de l'être et son expérience langagière, mais aussi la possibilité d'entendre notre propre compréhension en rapport à cette liaison du langage au-delà de la séparation entre le sujet et l'objet, et sans réduire le moi à l'être⁸. Notre expérience d'appartenance est ainsi déterminée comme langagière, c'est-à-dire, comme une expérience herméneutique qui nous arrive.

2.1 À la lumière du langage

Si la correspondance de la compréhension et son objet se fonde sur la fusion de l'être et le langage, on doit encore éclaircir ce qu'il y arrive. Une autre référence médiévale classique, la métaphysique de la lumière, peut ici nous aider. L'être de la lumière a une nature réflexive déjà reconnue pour la pensée stoïcienne (*cf. Stoic. Vet. Fragm. II 24, 36, 9*). La réflexion est un phénomène d'origine optique : la lumière rend possible notre vision, elle donne le caractère visible aux choses et, en même temps, dans cette illumination elle se rend visible elle-même. La référence à cette propriété n'a pas été improvisée par Gadamer. Le langage a la même qualité réflexive que la lumière. Dans sa fusion avec la compréhension, il rend possible et accomplit notre propre comprendre. Mais, le langage est aussi la condition d'apparition des choses en tant qu'il leur donne son caractère compréhensible (fusion être-langage) : « La lumière qui donne relief à toutes choses de façon à les rendre claires et intelligibles en elles-mêmes, c'est la lumière de la parole » (GADAMER, GW 1, 487)⁹. C'est la plus fondamentale *potentialité phénoménologique* du langage : « un englobement préalable de tout étant par sa possible venue au langage » (GADAMER, GW 2, 72). L'efficacité ontogénétique de sa réflexivité consiste à faire « ressortir l'être du monde » (*cf. GRONDIN, 2006b, 64*). Le langage est l'articulation même de la présence des choses (*Sachlichkeit*) qui sont un donné phénoménologique¹⁰. Or, si elles naissent pour et dans le langage, il est impossible de distinguer l'être même de sa présence dans la parole (le séparer de ce qui lui donne corps et voix). Pour elle l'être vient au langage et le langage se rend visible soi-même comme langage de l'être (de façon à ce que l'être du langage est toujours (être) langage de l'être). Dans l'expérience herméneutique forme linguistique et contenu transmis sont donc inséparables. Nous pourrions refuser cette ontologie langagière seulement si l'on rencontrait un être ou une expérience de lui qui était au-delà de cette fusion réflexive du langage, c'est-à-dire, qui n'était déjà elle-même orientée vers une intelligibilité langagière (*cf. GRONDIN, 2006a, 367*). Mais même l'être que l'on

⁸ Dans ses premières lectures de l'ontologie de Gadamer, Vattimo coïncide avec cette interprétation : « S'il nous faut chercher une unité entre le moi et le monde qui ne soit ni réduction du moi à l'être (comme dans la métaphysique traditionnelle) ni réduction de l'être à la subjectivité absolutisée (comme chez Hegel), c'est dans le langage que nous devons la chercher » VATTIMO, 1991, 219. On a déjà vu que dans ses derniers textes, Vattimo soutient encore 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-même. *Cf. VATTIMO, 2000*.

⁹ Cette référence coïncide avec l'ancien caractère médiéval de la parole comme *speculum* qui fait présent la chose même dans l'identité entre langage et pensée.

¹⁰ Le centre fondamental de l'herméneutique comme philosophie est cette phénoménalité langagière de l'être. Peut-être la même possibilité et la nécessité d'un questionnement métaphysique de l'herméneutique appuie sur ce sol phénoménologie (*cf. DENIAU, 2002, 457*) L'un des conséquences ontologiques de cette fusion qui sont *au-delà de l'herméneutique* (au dire de Vattimo) pourrait être que l'herméneutique appelle donc la phénoménologie et vice versa.

découvre sans dire aucune parole reste encore lié au langage en tant qu'il est vu ou senti comme ceci ou cela. L'être signifie donc apparition et elle est toujours langagière. (*Sein ist* « *Erscheinung* ». GADAMER, GW 10, 69).

La qualité réflexive de la lumière du langage montre ainsi quelque chose de nouveau pour la fusion de la compréhension et la parole. Sa réflexivité rend possible notre compréhension (fonction épistémologique, 1^{ère} fusion), mais aussi elle permet « que même une conscience finie puisse en avoir connaissance », c'est-à-dire, que notre propre être humain apparaît (et se rend compréhensible à nous même) grâce à la fonction ontologique du langage. De manière que pas seulement la compréhension et l'apparition des choses mais aussi la parution des nous-mêmes implique toujours les paroles. Alors si nous parlions de nous, on pourrait encore dire que « tout l'être qui peut être compris est déjà de chemin au langage » (GRONDIN, 2006a, 367).

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

2.2 Du ciel des transcendentales à la préhistoire de la métaphysique

Il y a encore une dernière solidarité plus profonde entre la métaphysique classique et l'herméneutique. Dans l'autre héritage médiéval, la doctrine des transcendentales, Gadamer est fasciné selon Grondin par l'idée que les transcendentales sont propriétés universelles *de l'être même*, c'est-à-dire, prêché de façon commune à tout être en absolu (contrairement aux prédicamentables). Ils ne sont jamais propriétés d'une subjectivité ou de la connaissance. De la même manière, l'universalité philosophique de l'herméneutique indique que le langage n'est pas la qualité d'un sujet (ou qu'il n'est pas seulement ça). Il exprime « en principe et devant tout la présence de l'être dans l'esprit, au travers de la lumière du langage qui précède à toute pensée » (GRONDIN, 2006a, 368).

Si on examine l'ancienne doctrine des transcendentales, on trouvera encore d'autres contributions. Les propriétés transcendentales qui correspondent à tout être considéré en soi-même sont *res* et *unum*. Mais s'ils correspondent à tout être considéré par rapport à un autre, la relation est de division ou de conformité avec cet autre. Si la relation était de séparation, la propriété serait *aliquid*, et si la relation était de conformité, l'autre serait l'âme parce que, dans cette doctrine, *elle peut être toutes les choses*. La conformité de l'être avec la faculté appétitive de l'âme est *bonum* et avec sa faculté cognoscitive est *verum* (cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I p., V, XVI). Alors si l'histoire de la métaphysique permettait aujourd'hui d'ajouter une nouvelle étoile au ciel transcendantal, le langage comme « langage des choses » serait une propriété de l'être en rapport à un autre. On peut être encore plus précis : il serait une propriété de relation de conformité préalable et originaire de l'être compris et l'être qui comprend. L'intentionnalité de cette relation transcendantale coïncide avec la co-appartenance de la fusion relationnelle et la réflexivité de la lumière du langage. On devrait, peut-être, considérer la possibilité que le langage puisse être convertible (*convertuntur*) et que par rapport aux anciens modes relationnels de concordance il puisse manifester une amplitude dans laquelle *verum* et *bonum* sont contenus.

Bref, chez Gadamer le caractère transcendantal du langage semble double : (1) au sens médiéval, comme propriété ou mode de l'être (2^{ème} fusion) et aussi (2) au sens moderne, tant qu'il est condition de possibilité de notre compréhension (1^{ère} fusion). Il est bien curieux que notre auteur fasse sa tentative de surmonter la suprématie souveraine du sujet transcendantal de la philosophie moderne à l'aide des transcendantales médiévales (cf. GRONDIN, 2006c, 476).

Le chemin de l'histoire de la métaphysique est encore long. L'herméneutique prend un autre héritage plus ancien que le médiéval : la préhistoire grecque de la métaphysique. Selon Gadamer, Hegel a déjà écouté la vérité de cette tradition quand il a choisi comme dernier paragraphe de son système de la science philosophique un texte de la *Métaphysique* d'Aristote. La phrase dit : *Timiótata tá ástra* « les astres sont ce qu'il y a de plus digne ». La référence n'est pas très courante. De toutes les choses du monde, c'est l'homme qui doit être considéré le plus digne, peut-on penser. Mais, cette préférence nous laisse voir une nouvelle thèse qui provient des temps les plus anciens : la rationalité de l'être (la grande hypothèse de la philosophie grecque) « ne soit pas d'abord un trait distinctif de la conscience de soi de l'homme, mais bien un trait distinctif de l'être lui-même, qui s'affirme ainsi comme le tout et de manière telle que la raison humaine elle-même doit davantage être pensée comme une partie de cette rationalité que comme une conscience de soi se trouvant en face de ce tout » (GADAMER, 2000, 23). La relationalité du tout est donc le sens plus originaire de toute rationalité. Chaque présence et son expérience sont relationnelles parce qu'ils « adviennent dans le *logos* » (cf. DENIAU, 2002, 452ss), c'est-à-dire, dans le langage. Et l'universalité du langage est donc une « nouvelle » universalité de logos, parce que « nous savons maintenant que cette tournure : l'agir de la chose même, sa venue au langage, renvoie à une structure ontologique universelle, la constitution fondamentale de tout ce vers quoi la compréhension peut se tourner » (GADAMER, GW 1, 478). Le *logos* grec est ainsi l'héritage plus ancien de la compréhension du langage comme l'articulation de la totalité (*le tissu relationnel de toute présence*). On peut dire qu'il est peut-être l'influence persistante, l'efficacité historique de l'herméneutique. Selon Gadamer, c'est avec le « tournant vers le *logoi* » que la philosophie a trouvé pour la première fois son propre objet (la totalité) (cf. GADAMER, GW 8, 237-8)¹¹. Alors la philosophie contemporaine semble trouver dans le langage une nouvelle fondation justement herméneutique. Et vice versa, l'herméneutique retrouve sa vocation métaphysique, c'est-à-dire, sa prétention universelle comme philosophie, en réfléchissant jusqu'au bout l'universalité du langage.

La reformulation plus actuelle de l'ancienne hypothèse indiquerait donc que la condition de nos pensée est *être part de* et *être appelé à répondre au parler des choses mêmes*. C'est la formulation herméneutique que l'on peut donner au principe de la tâche phénoménologique. Elle s'appuie sur le caractère transcendantal du langage, mais aussi elle est en correspondance avec la « préhistoire de la métaphysique » qui commence avec Parménide et qui est condition de toute métaphysique (LAKS, 2004, 48-55). On peut résumer cette préhistoire dans une sentence très familière à l'expression herméneutique : « l'être ne s'exprime pas dans la pensée, mais la pensée s'exprime dans l'être » (GADAMER, GW 6, 25). « Ce n'est pas archaïque dans le sens qu'on n'a pas pensée encore ici jusqu'à la fin, mais dans le sens qu'on pense encore ici de manière initiale. Ces

¹¹ Malgré la critique de Gadamer à Platon (cf. GADAMER, GW1, 411ss), selon Deniau la célèbre formule herméneutique « l'être, qui peut être compris, est langage » est la clef d'interprétation de la lecture gadamérienne de Platon. Mais aussi à l'inverse « cette déclaration peut se lire comme une application procédant d'une lecture de Platon » (cf. DENIAU, 2002, 441-2). La formule « l'être se donne comme *logos* » est l'ancêtre de la expression « l'être est langage ». Ainsi la « fuite vers le *logoi* » qui inaugure l'activité philosophique « n'est rien d'autre que cette prise de conscience de l'universalité de la dimension langagier » 443. De ce point de vue, l'herméneutique philosophique n'est pas une affaire nouvelle. 454.

archaïsmes manifestent dans son appartenance intérieure une proximité avec l'initiale, c'est-à-dire, avec une expérience de l'être qui rend possible toute métaphysique. Elle atteint, vraiment, pas seulement Aristote et la forme scolastique de la métaphysique; mais elle atteint ses confins et au-delà de leurs » (GADAMER, GW 6, 29). Et probablement elle touche Gadamer lui-même¹².

2.3 Le mouvement original d'appartenance : la mise en dialogue de l'être

L'héritage de la métaphysique classique et grecque nous rend plus conscient de la dimension vraiment radicale du caractère langagier de notre expérience du monde. Néanmoins, on nous reste encore à réfléchir sur la façon dont l'être vient au langage. *Comment* le rend-il présent à soi-même (soit pour soi-même, soit pour nous – nous nous permettons d'utiliser ce vocabulaire séparatiste qui n'est pas tout à fait propre à la métaphysique→).

Selon Gadamer, le langage n'exprime pas les choses à la manière d'une copie de l'être-en-soi qui est déjà donné et fixé d'avance ou d'une lumière parfaite qui éradiquerait toute obscurité. « Le langage que les choses tiennent – quelles qu'elles soient – n'est pas le *logos ousias* et ne s'accomplit dans la vision qu'une intelligence infinie a d'elle-même ; cette langue est la langue qu'entend notre être finit et historique » (GADAMER, GW 1, 480). L'être vient donc vers le langage *au mode fini d'apparaître de l'être-en-relation* : la lumière du langage arrive dans un constant et interminable *día-logos*. « Il n'en résulte pas un dévoilement plus avancé d'un être en soi, mais il en va ici comme dans le véritable dialogue, où quelque chose se dégage qu'aucun des partenaires n'embrasse de lui-même » (GADAMER, GW 1, 466)¹³. La conversation est la modalité du langage qui montre le mieux l'une des affirmations ontologiques les plus radicales de l'herméneutique : l'être est toujours être-en-dialogue (être-en-jeu). Le mouvement dialogique de l'être-langage indique que l'être est inséparable de son expérience de devenir parole¹⁴. Ceci nous apporte quatre déterminations de la pensée herméneutique sur l'être :

1) *L'événement de l'être comme dialogue*. Des toutes les formes du langage, la conversation incarne le mieux le caractère d'événement. Elle arrive et il est difficile de savoir quel sera son but. De la même manière, dans le dialogue ontologique « arrivent » l'être et la compréhension des choses et de nous-mêmes. Alors on peut accéder aux choses seulement à travers la fonction communicative du langage. Or, cette expérience dialogique manifeste la mutuelle appartenance au langage de l'être et la compréhension et le vrai sens de notre propre comprendre comme une participation dans un événement plus qu'une domination de la réalité (l'un des titres possibles pour *Vérité et méthode* était *Compréhension et événement*).

2) *L'expérience de l'être comme participation*. Alors la conversation accomplit le mouvement ontologique primaire d'interconnexion (donner, participer, prendre et laisser) qui nous empêche de rester dans la situation séparée d'un sujet parlant et interrogeant qui comprend en face d'un monde d'objets muets et utilisables. Plutôt, elle nous conduit à

¹² « *Vérité et méthode* essaie de susciter chez le lecteur une expérience, celle de la pensée, en ramenant celle-ci à la proximité de l'origine, à l'unité par quoi se maintient la présence » DENIAU, 2002, 464.

¹³ C'est vrai, comme dit Rorty, que Gadamer supprime la métaphore de la profondeur pour celle de l'amplitude, mais elle se donne seulement à partir de l'arriver ensemble et comme dialogue de l'être et de la compréhension. Cette conversation ontologique n'est pas entendue si nous nous considérons *métaphysiquement orphelins*, c'est-à-dire, comme sujets autonomes et souverains sans aucune appartenance ontologique. Cf. ESQUIVEL, 2001-2003.

¹⁴ On ne peut pas développer ici jusqu'à quel point le mouvement dialogique du langage de l'être est en correspondance avec le mouvement dialectique du *logos*. Cf. DENIAU, 2002, 321-472.

l'auto-compréhension comme participants qui répondent à (et aussi répondent de) un dialogue ontologique qui fait arriver aux choses et à nous-mêmes¹⁵. Cette participation détermine toutes les différents modes de « faire expérience » de l'herméneutique.

3) *L'infini « être parlant » des choses finies*. Le caractère dialogique de l'être est en concordance avec le centre de l'ontologie d'appartenance : le caractère spéculatif du langage. L'accomplissement du langage dans le dialogue signifie qu'une phrase dit quelque chose en correspondance avec l'exigence d'infinitude de l'être. *Elle peut faire écouter ensemble tout ce qu'elle dit et tout ce qu'elle reste à dire*. Alors on ne pourrait pas parler d'un monde muet ou accuser les choses d'un manque du langage comme si elles-mêmes souffraient d'une impossibilité de dialoguer. La fusion relationnelle du langage et de l'être ouvre le temps et l'histoire et par là même les fonde. Le langage est histoire parce que son absoluté coïncide avec la finitude. Son devenir est celui du monde et vice versa (cf. VATTIMO, 1991, 219). Chaque expérience herméneutique est ainsi une expérience de finitude parce qu'elle contient toujours l'infinitude de ce qu'on devrait écouter afin de comprendre quelque chose correctement.

4) *L'infini « être parlant » de l'être fini humain*. L'infinitude du langage (qui est l'infinitude de l'être en se rendant présent à la parole) implique toujours comme expérience dialogique le rapport avec nous parce que nous sommes les autres en dialogue. « Dans le langage, dans le caractère langagier de notre expérience du monde, il y a une médiation du fini et de l'infini, médiation conforme aux êtres finis qui nous sommes » (GADAMER, GW 2, 76). Mais comment l'infinitude du langage des choses peut-elle être d'accord avec notre finitude? La question signale au cœur de la célèbre expression. L'être qui est langage est l'être qui « peut être » compris, c'est-à-dire, qu'il n'est pas « toujours compris ». L'événement du dialogue nous apporte *la possibilité de la compréhension*, pas la compréhension même. Ainsi la conversation de l'être « entend notre être fini et historique » (GADAMER, GW 1, 480). Il exige que tous les parlants (choses et hommes) soient participants. Sa relationalité demande le devenir de l'historicité et notre tâche consiste à lier ce moment de son expérience, *ici et maintenant*, pour contenir en soi le tout du passé et le futur. Dans cet événement nous devons unir la provenance (d'une question) et de la direction (vers la réponse) pour fait de chaque situation une situation herméneutique et universelle.

Or, si est courante pour nous l'expérience de n'avoir pas les mots pour dire les choses, ce n'est pas un manque du langage de l'être¹⁶. L'authentique expérience herméneutique est justement l'expérience de notre propre finitude et historicité qui nous conduit à chercher interminablement les mots parce que notre être fini signifie être-en-dialogue. Le « constant devenir dans le langage de notre existence » (GADAMER, GW 3, 236-7) accompagne donc le mouvement métaphysique qui est bien exprimé par l'herméneutique à travers de l'infinitude intérieure dans le parler du dialogue.

Bref, on comprend la profonde vocation métaphysique de la philosophie de Gadamer¹⁷, et on a une réponse possible à la question de savoir pourquoi l'ontologie et son

¹⁵ Sur le rapport entre la responsivité (répondre à) et la responsabilité (répondre de) cf. CHRÉTIEN, 2007.

¹⁶ Peut-être on doit toujours apprendre que l'événement de l'authentique conversation a besoin du silence parce qu'il permet le *dia* du *logos*. Notre silence n'est pas seulement une forme de fuite quand on ne peut déjà rien dire, de la même manière que le dire n'est pas seulement une constante victoire sur le silence comme peut croire un homme trop loquace. La parole et le silence ne s'excluent pas, plutôt ils ont à besoin l'un de l'autre. Si tout langage était constitué, comme la musique, pour les sons et les silences, peut-être les deux, parole et silence, doivent être considéré comme transcendants puisque l'être semble avoir besoin de les deux (cf. RASSAM, 1980).

¹⁷ Almorin appelle à l'herméneutique une « ontologie de l'appartenance » et Grondin le donne le nom de « métaphysique de la finitude » (cf. ALMORIN, 2001, 41-63; et GRONDIN, 2003, 229).

expérience doivent être nécessairement herméneutiques. La célèbre sentence s'est révélée avoir eu une productivité de sens inespéré comme « expression de la thèse de fond de *Vérité et méthode* » (cf. DENIAU, 2002, 437). Elle fait du langage le « nouveau fondement » en direction du tout qui est l'objet de la philosophie. L'ancienne appartenance ontologique des êtres revient aujourd'hui chez elle comme un dialogue interminable (mouvement langagier liant de demander et répondre) propre de notre finitude. Selon Gadamer il est ainsi possible de continuer le travail commencé par Heidegger pour surmonter la métaphysique comme onto-théologie. Mais aussi récupérer la tâche de la métaphysique (et ça veut dire la possibilité du philosopher même¹⁸) dans la forme d'un dialogue ontologique interminable entre nous et les choses et entre nous-mêmes. L'adage herméneutique rend visible une possible direction de réponse à la question transcendantale formulée par Habermas comme titre de son travail d'hommage à Gadamer : « Comment est possible la métaphysique après l'historicisme? » (HABERMAS, 2003, 97-107).

3. L'oralité du langage dans l'être historique

Toutes les considérations de l'expérience du langage comme « expérience de l'être qui rend possible toute métaphysique » sont présentées dans *Vérité et méthode* pour l'analyse de l'expérience historique. On a déjà vu que la reconnaissance de la condition d'historicité et de la finitude au travers de l'appartenance à la tradition que Gadamer développe pendant la deuxième partie du livre est la condition de possibilité de la métaphysique contemporaine. Or, chaque section de cette œuvre anticipe « sous un aspect particulier » (esthétique, historique et linguistique), l'expérience de la totalité de l'être. Mais chaque partie constitue aussi un chapitre préparatoire du suivant. La structure même de *Vérité et méthode* est donc autant spéculative qu'intentionnelle. Il faut traverser cette œuvre de part en part pour que ressorte l'unité du tout qui alors apparaît en chaque moment (cf. DENIAU, 2002, 468). Et il faut suivre la direction intentionnelle de sa structure qui fonde les conditions de possibilité métaphysique de l'herméneutique. À partir de ses considérations langagières on peut faire donc un rapport à l'inverse à partir de la troisième à la deuxième partie de *Vérité et méthode* pour analyser la productivité rétrospective de la fusion langagier dans l'expérience et l'être de l'histoire¹⁹.

Dans le sens plus courant, le lien entre langage et histoire est soutenu par le caractère narratif de toute histoire, puisque ce qui caractérise toutes les histoires est que nous les racontons une et autre fois (cf. GADAMER, GW 10, 328). L'être d'une histoire est lié à sa condition de « venir au langage ». Elle a besoin d'être-racontée. Mais alors, se demande Gadamer: pourquoi écoutons-nous celui qui raconte une histoire ? Qu'est-ce qui nous y attache? Ce qui nous touche dans une histoire, c'est qu'il y a des choses qui viennent au langage et elles sont en rapport avec nous-mêmes. « Le langage s'oriente à l'ouvert, au tout et l'amplitude du temps et du futur, (...) [il] désigne le vaste horizon du « là » des mondes humains. Et pour cela nous écoutons celui qui raconte des histoires » (GADAMER, GW 10, 329). Dans ce contexte, l'histoire doit donc être comprise pas seulement comme cette histoire qui nous appartient (que nous faisons ou racontons), mais aussi comme l'histoire à la quelle nous appartenons. « En réalité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, mais nous qui lui appartenons » (GADAMER, GW 1, 281). L'histoire comme notre « chez nous » s'appelle tradition. Et l'appartenance à des traditions « relève

¹⁸ Gadamer considère que « la phénoménologie, la herméneutique et la métaphysique ne sont pas trois points de vue philosophiques différents, mais l'expression de ce qu'est l'acte de philosopher lui-même » (GADAMER, GW 10, 109).

¹⁹ Ce rapport est aussi un sujet constant de ses derniers ouvrages (*Historik und Sprache*, 1987 ; *Geschichtlichkeit und Wahrheit*, 1991).

aussi originairement et essentiellement de la finitude historique du *Dasein* que son être-projeté vers des possibilités futures de son être » (GADAMER, GW 1, 266). Ainsi, comme l'expérience du langage, l'expérience de la tradition est une expérience d'appartenance et de l'être-en-relation-historique. Elle est aussi une expérience herméneutique parce que « la tradition n'est pas simplement quelque chose qui arrive, et que l'expérience apprend à connaître et à maîtriser, elle est *langage*, c'est-à-dire, qu'elle parle d'elle-même comme un toi » (GADAMER, GW 1, 363)²⁰. De manière que, comme la triple correspondance entre être-langage-comprendre, on pourrait proposer un tissu relationnel entre être-histoire-comprendre. Elle contiendrait la fusion de l'histoire et la compréhension qui ferait référence à l'historicité de notre penser, mais aussi la fusion de l'être et l'histoire qui indiquerait la manière (toujours langagier) des choses « de venir à l'histoire », c'est-à-dire, l'historicité de l'être. Le caractère transcendantal de l'historicité comme « condition de possibilité » de la compréhension humaine pose alors la question si on peut aussi la considérer comme une propriété transcendantale de l'être même, c'est-à-dire, comme l'histoire de l'être. Selon Vattimo, Gadamer n'aime pas (comme Derrida non plus) parler de cette « histoire de l'être », peut-être, à cause de sa préoccupation pour faire ainsi une « métaphysique historiciste » (cf. VATTIMO, 2005, 61). Si « l'être est histoire », il semble se réduire à ses interprétations historiques d'une époque et d'une culture déterminées (l'accent sur l'histoire nous découvre encore la vocation nihiliste de l'herméneutique). Mais si on peut mettre l'accent de l'autre côté de cette paire herméneutique, « l'être est histoire » fait donc référence à *l'histoire des choses*. Il n'y a pas d'historicisme. Il y a plutôt une métaphysique d'autre *tonalité* qui pourrait répondre à la question de Habermas.

Dans la sphère historique, l'expérience herméneutique de la tradition nous montre encore qu'elle n'est pas seulement notre « terre d'appartenance », sinon un « tu » qui nous parle²¹ de manière qu'il implique notre compréhension et son historicité (l'être qui peut être compris est histoire). Les choses « passées » viennent toujours au présent comme un langage prononcé qui attend notre réponse. Cette expérience de la *vocalité de la tradition* apporte trois considérations ontologiques importantes :

1) Dans l'histoire, l'événement langagier de l'être manifeste un caractère vocal qui renforce l'idée du dialogue. Il se présente comme un *être-voix* de la tradition qui fait toujours de l'expérience herméneutique une expérience d'écoute. La thèse fondamentale de Gadamer selon laquelle le langage détermine (*bestimmt*) le procès et l'objet de la compréhension, pourrait être relue à partir de l'acception du verbe allemand *be-stimmen* : « donner voix à ». La prononciation du langage des choses est donc les annonces de l'être dans l'histoire. La vocalité de la tradition est le tissu relationnel de l'être historique et elle est inséparable des choses et de notre compréhension²².

²⁰ Alors la relation avec la tradition a un sens de *liaison morale* qui peut être violenté par la destruction de la co-appartenance à partir de la prétention d'une indépendance souveraine de la subjectivité humaine. De la même façon, la rupture de la liaison entre le langage et les choses est la destruction de la communauté originaire entre elles et nous.

²¹ Dans cette deuxième dimension, le pouvoir de l'histoire se laisse voir comme « efficacité historique » (*Wirkungsgeschichte*) qui joue en nous à tel point que nous ne pouvons pas la imaginer. Elle devient chez nous « plus être que conscience » (cf. GADAMER, GW 2, 247). On pourrait dire qu'elle est la voix en parlant à laquelle nous appartenons et notre conscience de l'efficacité historique de cette voix doit réfléchir « la structure générale de l'expérience » (GADAMER, GW 1, 340). Alors c'est plus clair quelle « liaison morale » il y a entre *Wirkungsgeschichte* et *Wirklichkeit* (réalité).

²² On peut trouver ici le cœur de la discussion entre Gadamer et Derrida sur la primauté du langage parlé ou de l'écriture. L'oralité historique (comme le dialogue) pourrait être considérée par Gadamer une forme privilégiée du langage dans le double sens transcendantal : sans voix historique, il n'y a pas de compréhension ni d'être.

2) La voix historique de l'être a la caractéristique de la *vivacité*. Elle signifie que les choses de la tradition nous parlent d'une manière qui nous touche aujourd'hui avec une force étonnante. Le passé de la tradition n'est pas vraiment passé. Il est *animé* et il parle vivement à ce que nous soyons dans le présent. Son être-animé fonde le caractère *inespéré* de son expérience comme un événement qui nous arrive (cf. GADAMER, GW 1, 361).

3) La vivacité de la voix du passé est fondée sur *un ton de familiarité*. Elle nous touche et annule notre être-à-distance (de l'origine) parce que nous écoutions ses choses parler de nous-mêmes. Son langage familier nous permet donc de reconnaître, d'abord, qu'elles ont quelque chose à nous dire, et nous pouvons aussi nous entendre dans ce qu'elles disent. L'historicité intérieure des relations vitales entre les hommes est ce dialogue de la reconnaissance (cf. GADAMER, GW 1, 362ss). « Nous nous reconnaissons dans l'autre, dans l'autre des hommes, dans l'autre de l'événement » (GADAMER, GW 10, 329). L'écoute de la voix de la tradition dirige notre compréhension vers ce que tous les hommes (et les choses) ont en commun et que nous reconnaissons dans l'autre mieux que dans nous-mêmes.

4. L'expérience de l'écoute d'un langage inouï

À la fin de ce parcours, notre ligne de lecture nous dirige encore vers la troisième partie de *Vérité et méthode* qui contient l'analyse gadamérienne de l'expérience d'écoute. La référence souligne une primauté de l'écoute par le phénomène herméneutique que Gadamer fonde sur un texte de *Métaphysique* d'Aristote (980, b 23-25)²³. Cette primauté est en correspondance avec les thèmes développés. D'abord, l'écoute est le sens primordial par lequel nous recevons le langage (premièrement comme langage parlé) et nous apprenons à prononcer ses intonations. Pour appréhender une langue on doit faire attention à la voix des autres. Mais l'écoute est aussi le sens privilégié par la narration des histoires. Ceux qui racontent une histoire espèrent toujours être écoutés. Gadamer exprime donc un niveau de concordance métaphysique entre l'écoute, le langage et l'histoire : « Si nous voulons définir exactement le concept d'appartenance qui nous intéresse ici, il nous faut considérer la dialectique particulière, qui est celle de l'« entendre » (*Hören*). Il n'y a pas seulement le fait que l'on adresse pour ainsi dire la parole à celui qui écoute ; bien au contraire, cela signifie aussi que celui à qui la parole est adressée entend nécessairement, qu'il le veuille ou non. Il ne peut pas détourner son écoute, comme dans le domaine de la vue on détourne le regard en regardant dans une autre direction. Cette différence entre le voir et l'entendre est importante pour nous, parce que la priorité de l'entendre est à la base du phénomène herméneutique, comme déjà Aristote le savait. Il n'y a rien qui ne soit pas accessible à l'entendre par le moyen de la langue. Tandis que tous les autres sens n'ont immédiatement nulle part à l'universalité de l'expérience langagière du monde, mais ne font que déployer leurs champs spécifiques, l'entendre est un chemin qui conduit au tout, parce qu'il est capable d'écouter le *logos* » (GADAMER, GW 1, 466). Nous trouvons trois propriétés de l'écoute herméneutique comme façon de répondre à l'histoire des choses (2^{ème} fusion) et de répondre de notre historicité (1^{ère} fusion), c'est-à-dire, comme mode d'être impliqué de notre compréhension historique dans le langage vocal des choses. Les trois sont en correspondance avec la vocation métaphysique de l'herméneutique et nous les exprimerons à façon des conclusions de ce travail :

1) L'écoute renforce l'idée d'une condition d'appartenance originare qui était présente dans l'expérience du langage et de l'histoire. Elle l'exprime dans la structure

²³ Dans son travail « Über das Hören » Gadamer fait référence à la primauté de l'écoute à partir d'autre texte d'Aristote : *De sensu* 473 a 3 (cf. Gadamer, 2000, 48-55).

sémantique familière des verbes allemands *hören* (écouter) et *gehören* (appartenir) (présents aussi dans l'étymologie du verbe latin *ob-audire*). À ce propos Gadamer utilise pour expliquer le tissu relationnel de la totalité l'idée du rythme qui règne entre les choses et les hommes (cf. GADAMER, GW 2, 74-75). La priorité de l'écoute par le phénomène herméneutique s'appuie sur son intentionnalité naturelle vers ce « rythme des phénomènes ».

2) L'écoute a une potentialité métaphysique particulière. Elle est un chemin privilégié d'accès à la totalité inouïe de l'être qui est ouverte pour nous comme une voix « avant l'écriture »²⁴. L'homme est cet « être préparé pour écouter » la co-appartenance originaire qui est dans la présence sédimentée qui charge notre langage. C'est la possibilité humaine de détourner vers l'origine ouverte à la présence et d'accéder au tout qui est l'objet de la philosophie. Notre détermination comme *être-écoutant* se découvre ainsi en correspondance à la propriété transcendante du langage dialogique et à la voix de la tradition (appartenir est « se laisser toucher » par l'interpellation originaire de la tradition).

3) Finalement, l'écoute apporte un sens moral à l'attitude herméneutique comme ouverture attentive au langage de l'être. « Sans cette ouverture réciproque il n'y a pas de lien humain authentique. Appartenir l'un à l'autre signifie toujours en même temps reconnaître tout son poids à la parole de l'autre. » (GADAMER, GW 1, 367). Elle est la condition de notre *responsivité*. À partir d'elle (en faisant un silence attentif) nous pouvons vraiment *répondre aux autres*. Mais ainsi, elle pointe vers notre *responsabilité* parce que *répondre à* est inséparable de *répondre des autres* qui sont « tu » (les hommes, les choses, la tradition, l'œuvre d'art, le tout). Alors l'être qui peut être (*werden kann*) compris doit être (*werden müssen*) écouté. De cette façon, nous pouvons « incrémenter l'être » dans un tissu communautaire qui nous englobe tous.

Francisco Díez Fischer

²⁴ « Le langage dans lequel l'écoute participe n'est pas seulement universel dans le sens qu'en lui tout peut rendre parole. Le sens de l'expérience herméneutique réside plutôt en que, face à toutes les formes des expériences du monde, le langage montre une dimension complètement nouvelle, une dimension de profondeur à partir de laquelle la tradition prend à ceux qui vivent au présent. C'est la vraie essence de l'écoute : que même avant l'écriture, l'auditeur soit préparé pour écouter la légende, le mythe, la vérité des plus âgés » (GADAMER, GW 1, 466-7)

Référence Bibliographique

- AAVV. *L'heritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris : Association Le Cercle Herméneutique. Collection Phéno, 2003.
- AA.VV. *Gadamer et les grecs*, Paris : VRAIN, 2004.
- ALBIZU, E. « La estética de Gadamer », *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 22 (2002), pp. 123-154.
- ALMORÍN, T. E. « Ontología y metafísica en algunos textos de Gadamer », *Intersticios*, Año 6, N° 14-15 (2001), pp. 41-63.
- BEUCHOT, M. « La búsqueda de la ontología », *Intersticios*, Año 6, N° 14-15 (2001), pp. 25-39.
- CHRÉTIEN, J. L., *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris: PUF, 2007.
- DENIAU, G. *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 2002.
- ESQUIVEL, O. « Lenguaje, acontecimiento y ser: la metafísica del lenguaje de H. G. Gadamer », *Cuadernos del Sur: Filosofía*, N° 31-32, (2001-2003), pp. 65-89.
- FREY, D. *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, Paris: PUF, 2008.
- FRUCHON, P. *L'hermeneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris: Cerf, 1994.
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke I*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode II*, en *Gesammelte Werke II*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- GADAMER, H. G. *Neuere Philosophie I*, en *Gesammelte Werke III*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1999.
- GADAMER, H. G. *Griechische Philosophie II*, en *Gesammelte Werke VI*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1999.
- GADAMER, H. G. *Hermeneutik im Rückblick*, en *Gesammelte Werke X*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- GADAMER, H. G. *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- GRONDIN, J. *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.
- GRONDIN, J. « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », *Revue internationale de philosophie*, 54 (2000), pp. 469-485.
- GRONDIN, J. « Was heisst 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache?' », en *Von Heidegger zu Gadamer. Untwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, pp. 100-105.
- GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.
- GRONDIN, J. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris : PUF, 2003.
- GRONDIN, J. « El legado de Gadamer », en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds), *El Legado de Gadamer*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2004a, pp. 13-23.

- GRONDIN, J. « Hans-Georg Gadamer y el mundo francés », Revista *Analogía*, Vol. 18, Nº 1, (2004b), pp. 3-12
- GRONDIN, J. *Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism?* Published in S. Zabala (ed.), *Weakening Philosophy. Festschrift in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queens University Press, 2005.
- GRONDIN, J. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder, 2006a.
- GRONDIN, J. *L'herméneutique*, Paris : PUF, 2006b.
- GRONDIN, J. « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 52, (2006c), pp. 469-481.
- GREISCH, J. *El cogito herido*, Buenos Aires: Jorge Baudino Edic.-UNSAM, 2001.
- HABERMAS, J. « ¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo », en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Ed. Síntesis, 2003, pp. 97-107.
- LAKS, A. « Gadamer et les présocratiques », *Gadamer et les grecs*, Paris : VRIN, 2004, pp. 48-55.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, M. T. « El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Una mirada a Gadamer desde Rorty », *Contrastes*, XIII (2008), pp.7-18.
- NEBRADA, J. J. « El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje », en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds), *El Legado de Gadamer*, Granada: Ed. Universidad de Granada, 2004, pp. 209-224.
- PETIT, J. C. « La traduction française d'un ouvrage de H.G. Gadamer *Wa[h]rheit und Methode* », *Philosophiques*, Vol. X, Nº 1, (1983), pp.153-175.
- RASSAM, J. *Le silence comme introduction a la metaphysique*. Toulouse: Public. de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1980.
- REYES, J. A. « La estructura especulativa del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer », *Intersticios*, Año 6, Nº 14-15 (2001), pp. 101-124.
- RICOEUR, P. *Del texto a la acción*, Buenos Aires: F.C.E., 2001.
- RORTY, R. « El ser que puede ser comprendido es lenguaje », en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Ed. Síntesis, 2003, pp. 41-58.
- VATTIMO, G. *Éthique de l'interprétation*, Paris: Éd. La Découverte, 1991.
- VATTIMO, G. *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, éd. de Boeck, 1997.
- VATTIMO, G. « Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser », en *Endoxa: Series Filosóficas*, Nº 20, 2005, p. 45-62.
- VATTIMO, G. « Comprender el mundo-transformar el mundo », en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Ed. Síntesis, 2003, pp. 59-69.