



## Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance dans *Vérité et méthode*

Mathieu Scraire

Volume 65, Number 1, février 2009

Les sciences des religions dans l'espace public contemporain

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/037942ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/037942ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Scraire, M. (2009). Les sources médiévales du concept gadamérien d'appartenance dans *Vérité et méthode*. *Laval théologique et philosophique*, 65(1), 83–104. <https://doi.org/10.7202/037942ar>

### Article abstract

We shall attempt here to elucidate the meaning of the somewhat surprising reference by H.-G. Gadamer to the medieval doctrine of the transcendentals at the end of *Truth and Method*. For Gadamer, the concept of *belongingness* (*Zugehörigkeit*) means the insertion of knowledge in being. We hold that Gadamer's fundamental thesis, *being that can be understood is language*, must not be taken (as does a relativist reading of it) to imply that being is somehow "subdued" to language, but suggests rather a certain intelligibility of being in which man participates through knowledge. This leads us to two key doctrines hailing from medieval philosophy concerning the problem of truth, namely the doctrine of the transcendentals and the classical definition of truth as *adaequatio rei et intellectus*.

# LES SOURCES MÉDIÉVALES DU CONCEPT GADAMÉRIEN D'APPARTENANCE DANS VÉRITÉ ET MÉTHODE

Mathieu Scraire

Collège Édouard-Montpetit  
Longueuil

**RÉSUMÉ :** Nous tenterons ici d'élucider le sens de la référence quelque peu surprenante de H.-G. Gadamer à la doctrine médiévale des transcendants à la fin de *Vérité et méthode*. Le concept d'appartenance signifie pour Gadamer l'insertion de la connaissance dans l'être. Nous soutenons que la thèse fondamentale de Gadamer, l'être susceptible d'être compris est langage, ne signifie pas (contre une certaine lecture relativiste) que l'être soit « soumis » au langage, mais suggère plutôt une certaine intelligibilité de l'être auquel l'homme participe par le biais de la connaissance. Ceci nous reconduit à deux doctrines clés issues de la philosophie médiévale en ce qui concerne le problème de la vérité, soit les transcendants et la définition classique de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*.

**ABSTRACT :** We shall attempt here to elucidate the meaning of the somewhat surprising reference by H.-G. Gadamer to the medieval doctrine of the transcendentals at the end of *Truth and Method*. For Gadamer, the concept of belongingness (*Zugehörigkeit*) means the insertion of knowledge in being. We hold that Gadamer's fundamental thesis, being that can be understood is language, must not be taken (as does a relativist reading of it) to imply that being is somehow "subdued" to language, but suggests rather a certain intelligibility of being in which man participates through knowledge. This leads us to two key doctrines hailing from medieval philosophy concerning the problem of truth, namely the doctrine of the transcendentals and the classical definition of truth as *adaequatio rei et intellectus*.

---

## I. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

Jean Grondin fait remarquer à plusieurs reprises la « surprise » que peut provoquer la référence de Gadamer à la doctrine médiévale des *transcendants*, à la fin de *Vérité et méthode*<sup>1</sup> :

---

1. De Jean GRONDIN, cf., notamment : *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 1999, p. 218 ; *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p. 352 ; « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale* (octobre 2006), p. 478.

Comme il fallait s’y attendre, nous pénétrons par là [avec le concept d’*appartenance*] dans le domaine de questions qui sont depuis toujours familières à la philosophie. En métaphysique, l’appartenance signifie la relation transcendante entre être et vérité, relation qui exige de penser la connaissance comme moment de l’être même et non, originairement, comme 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<sup>2</sup>.

Nous aimerions montrer ici dans quelle mesure ce concept d’appartenance, véritable fil conducteur qui traverse tout *Vérité et méthode*<sup>3</sup>, est reconduit par Gadamer à ses origines métaphysiques. Cela signifie-t-il que Gadamer veuille ainsi placer toute sa théorie herméneutique sous le signe de la métaphysique médiévale ? Cela semble beaucoup trop fort, sinon tout à fait hérétique pour un disciple de Heidegger. Pourtant, nous défendrons ici l’idée que la conception gadamérienne de l’appartenance rejoint la théorie médiévale précisément dans la thèse principale de *Vérité et méthode* : *l’être susceptible d’être compris est langage*<sup>4</sup>, et le mouvement ontologique — historiquement fort significatif — qu’elle suppose<sup>5</sup>. À cette fin, il nous faut nous demander, et cette question est portée par l’interrogation de toute la philosophie post-heideggérienne, quelle référence à la métaphysique, et la métaphysique médiévale par surcroît, est encore possible après Heidegger (dans un contexte qui n’est pas celui des médiévistes à proprement parler), question d’autant plus pertinente que Gadamer se situe dans la postérité immédiate de Heidegger :

Que peut signifier la fin de la métaphysique comme science ? Son achèvement dans la science ? Si la science s’érige en technocratie intégrale et ainsi fait arriver la « nuit cosmique » de « l’oubli de l’être », le nihilisme prophétisé par Nietzsche, l’important est-il de regarder en arrière vers les ultimes reflets du soleil couchant au ciel du soir, au lieu de se retourner et d’épier les premières lueurs annonciatrices de son retour<sup>6</sup> ?

Une autre difficulté apparaît, sur laquelle nous devons nous pencher. Gadamer fait référence, notamment dans l’extrait cité au début, à « la » philosophie, à « la » métaphysique ou encore à « la » pensée médiévale, comme s’il s’agissait à chaque fois d’un mouvement unifié, d’un développement suivi et intégré de la pensée. Peut-être cela nous rappelle-t-il vaguement l’idée thomiste d’une *philosophia perennis* et

2. Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, 1960, Paris, Seuil, 1996, p. 462 ; 483 (pagination originale des *Gesammelte Werke*, suivie de la pagination dans la traduction française).

3. Soulignons ces quelques occurrences du concept : il est question de l’appartenance de l’œuvre d’art à son monde (p. 171 ; 185), à des traditions (p. 266 ; 283), à une tradition (p. 300 ; 317), de l’interprète à la tradition à laquelle il a affaire (p. 319 ; 336), de l’interprète à son objet (p. 268 ; 285), à l’histoire (p. 281 ; 298), comme relation transcendante (p. 462 ; 483 et suiv.), mutuelle du subjectif et de l’objectif (p. 465 ; 486). Soulignons aussi la référence à la « co-appartenance du projet et de ce [que Heidegger] appelait l’être-jeté » (p. 266 ; 283). Le concept d’appartenance prend aussi la forme de la « participation », comme en p. 391 ; 409 : « [...] la condition indispensable de sa relation au texte est qu’il participe à son sens », ou encore de l’« ordination », en l’occurrence, ordination de l’homme au monde (p. 463 ; 484) ou, dans le sens précis qui nous intéresse ici, de l’« insertion », par exemple, du comprendre dans « le procès de la transmission » (p. 295 ; 312), mais surtout de la connaissance dans l’être (p. 462 ; 483).

4. *Ibid.*, p. 478 ; 500.

5. Une bonne partie de notre étude s’appuie sur les travaux de Jean GRONDIN en ce sens, notamment, « La fusion des horizons : la version gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus* ? », *Archives de philosophie*, 68 (2005), p. 401-418, thèse envers laquelle notre dette sera évidente en III.3.

6. Préface à la seconde édition (1965), incluse dans la première édition française de *Vérité et méthode* (1976), p. 19.

le débat sur la « philosophie chrétienne », ouvert en 1931 à la *Société française de philosophie* et qui opposa notamment Étienne Gilson et Jacques Maritain à Émile Bréhier ou Maurice Blondel, référence assez autorisée ici puisqu'il s'agit précisément d'un contexte de philosophie médiévale<sup>7</sup>. La question est de savoir si Gadamer serait suspect de voir de l'unité là où il n'y en aurait pas. L'ouvrage d'Alain de Libera, *La philosophie médiévale*<sup>8</sup>, parce qu'il pose cette question, nous oblige à quelques clarifications préalables en vue de déterminer le sens de la thèse de Gadamer. Le second successeur de Gilson à l'École Pratique des Hautes Études est d'avis que son « ethnocentrisme » lui a fait considérer la période médiévale uniquement « du point de vue du christianisme occidental », point de vue sur lequel Libera pose un jugement sévère :

Ce geste n'est pas sans conséquence : il fixe les objets, les problèmes, les domaines d'investigation, il crible, distribue, élague, répartit selon ses perspectives, ses intérêts, ses traditions, il impose ses oublis, imprime ses directions et ses directives et, pour finir, fait croire à l'unité d'une période dont on veut bien, à la rigueur, redécouvrir les tensions, les minorités et les dissonances, mais à condition de rester au sein d'un même continuum spatio-temporel, dans l'espace de jeu historique défini par l'horizon « familier » de l'histoire européenne<sup>9</sup>.

Selon lui, « le Moyen Âge n'existe pas », l'« histoire de la philosophie médiévale » n'existe pas<sup>10</sup>. Est-ce en vue de corriger l'insistance, jugée trop marquée, de son prédécesseur sur la figure de saint Thomas d'Aquin qu'il présente une vision plus « éclatée » du Moyen Âge ? Chose certaine, Alain de Libera considère la prédominance de l'idée de *philosophie chrétienne* dans l'œuvre de Gilson comme un biais à « rectifier », parce qu'il privilégierait, du point de vue historique, « un » courant de pensée particulier (peut-être même fictif) au détriment de plusieurs autres. Le débat sur la philosophie chrétienne ne nous intéresse pas ici pour lui-même, parce qu'il ne concerne absolument pas Gadamer. Le problème majeur que cet avertissement nous pose, cependant, et qu'il nous apparaît impossible à passer sous silence, est que Gadamer fait justement référence à la philosophie médiévale comme à ce que nous appelons une « époque philosophique » dont on peut tirer certaines orientations générales marquantes, et que c'est une telle référence que nous cherchons précisément à élucider. Cela ne sert pas notre propos de rappeler à ce sujet que des références très globales « aux Grecs », « aux Anciens », « aux Scolastiques » ou encore « aux Modernes » foisonnent dans la littérature philosophique ; le problème que pose Libera n'en est pas un de simple rhétorique, il concerne plus radicalement la philosophie de l'histoire même.

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

8. Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993. La plus récente édition date de 2004.

9. *Ibid.*, p. XIII.

10. *Ibid.*

Nous croyons ainsi devoir aborder, dans ses grandes lignes, la philosophie de l'histoire de Gadamer, dont la thèse herméneutique marque selon nous une certaine révolution dans l'histoire de la pensée ; une telle révolution a tout à voir avec le problème qui nous préoccupe, à savoir la relation du philosophe à la tradition, et aux traditions philosophiques historiquement situées. De façon générale, nous pouvons saisir la façon dont Gadamer se réfère au Moyen Âge à l'aide de ses concepts de *tradition* et de *classique*, lesquels s'opposent en partie, nous devons le dire, aux exigences d'*objectivité* et de *neutralité* propres à la méthode de recherche historique moderne. Pour la méthode scientifique, la distance temporelle nous séparant de notre objet historique constitue l'ennemi à vaincre ; il est possible de contourner partiellement cet obstacle en mettant entre parenthèses la tradition, et les traditions, qui nous ont transmis cet objet et dans lesquelles nous nous situons, ce qui est jugé nécessaire afin de parvenir à notre idéal d'objectivité et de neutralité. C'est la thèse classique du positivisme historique, et la manière courante de « faire de l'histoire ». Or c'est à cette thèse que s'est opposé Gadamer, en montrant que l'« objet » historique est *toujours* déterminé par sa *tradition* postérieure, ainsi que par nos *anticipations de sens*, lesquelles font partie intégrante de toute recherche historique (parce qu'*intentionnelle*), ne serait-ce qu'en demandant d'elles-mêmes à être corrigées au contact des choses mêmes que nous recherchons. La neutralité absolue est impossible, parce que la tâche de la compréhension historique n'est pas de se transporter dans un horizon historique entièrement distinct ou coupé du nôtre. Non, on comprend toujours au *présent*, et ce présent inclut toujours nécessairement les multiples déterminations que l'histoire a ajoutées à la chose et qui en font maintenant partie, qu'on le veuille ou non. À la question de savoir si l'on doit, par exemple, faire abstraction d'Aristote ou encore de Kant pour comprendre Platon, s'ajoute celle-ci, plus importante : *peut-on* en faire abstraction ? Bien entendu, nous ne voulons pas simplement dire qu'il soit *méthodiquement* préférable de connaître ce que les grands philosophes ont pensé de leurs prédécesseurs, et comment ils ont intégré ou non des éléments de leur pensée, parce que nous avons toujours un certain contrôle sur la méthode. Or la thèse de Gadamer va beaucoup plus loin : il estime plutôt que nous sommes toujours déterminés, consciemment ou non, par l'influence des grandes philosophies, par exemple, et que la recherche historique en philosophie se fait à partir de ce « plein » de déterminations et non à partir du « vide » d'une *tabula rasa* illusoire. Il en va de même de la culture en général : peut-on réellement faire abstraction du christianisme occidental, ou encore du grand renouveau des études thomistes au XX<sup>e</sup> siècle pour comprendre le Moyen Âge, comme si ses durées plurielles avaient toutes eu une influence égale sur l'histoire (ou comme si elles n'en avaient pas eu du tout) ? En suivant Gadamer, nous serions plutôt enclin à affirmer, au contraire, qu'un historien de la philosophie médiévale doit *nécessairement* compter avec le travail de l'histoire qui a déterminé l'horizon de la pensée occidentale, notamment il faut le dire par l'influence religieuse, politique et culturelle *massive* du christianisme, détermination beaucoup trop profonde pour prétendre la mettre entre parenthèses ou mettre au jour toutes ses ramifications. Mais cette détermination, dont l'historien se méfie à bon droit, fait aussi partie de la chose historique, dont elle se présente comme la postérité sous le

mode de l'influence. C'est la conviction de Gadamer qu'une lecture ontologique de l'histoire, c'est-à-dire, comme un tout organique auquel nous appartenons et non comme une entité hétérogène dont nous aurions à nous rapprocher *malgré* la distance temporelle qui nous en sépare, ne s'oppose pas à une lecture historique de l'ontologie : « [...] toute herméneutique historique doit commencer par *abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique (Historie), entre l'histoire (Geschichte) et le savoir de l'histoire*. L'action (*Wirkung*) de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques<sup>11</sup> ». Ainsi, Aristote disait déjà : « [...] si Timothée n'avait pas existé, nous aurions perdu beaucoup de mélodies, mais sans Phrynis, Timothée n'eût pas existé. Il en est de même de ceux qui ont traité de la vérité. Nous avons hérité certaines opinions de plusieurs philosophes, mais les autres philosophes ont été la cause de la venue de ceux-là<sup>12</sup> ». Nous observons simplement ici que Gadamer, qui pense suivant son principe fondamental du « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*), constate justement que l'histoire, notamment par le biais des philosophes de la « grande tradition », nous a transmis certains éléments de philosophie médiévale qui sont considérés comme « classiques », comme la question des *transcendants* qui sera thématifiée ici ; doit-on dire que ces éléments appartiennent donc *de facto* à l'histoire, et doivent par conséquent être *relativisés* parce que beaucoup d'autres éléments philosophiquement valables peuvent être trouvés à « leur » époque ? Doit-on maintenant, une fois que l'on s'est doté d'une « conscience historique », se référer à ces éléments jugés classiques comme à des « opinions particulières », historiquement situées, de certains philosophes, lesquelles n'offrent de soi aucune raison d'être privilégiées par rapport à d'autres<sup>13</sup> ? Cela nous semble être l'opinion d'Alain de Libera. Il affirme en effet, ailleurs, qu'« une thèse philosophique est relative au monde qui l'a vue naître et en vue duquel elle a été formulée<sup>14</sup> ». Gadamer ne s'opposerait pas à cette façon de dire, mais en insistant sur le fait qu'une telle thèse, si elle appartient effectivement à son contexte historique, appartient *aussi* à l'horizon global des questions de la philosophie. Par le fait même, elle *transcende* sa détermination purement historique, ne serait-ce que dans la *transmission* ; or dans la transmission, l'histoire elle-même effectue toujours une *discrimination* entre les multiples éléments d'une époque, en sélectionnant les éléments qui seront transmis à la postérité. Mais une telle discrimination, si elle signifie souvent l'*oubli* ou le *recouvrement* de plusieurs éléments qui, de soi, auraient eu avantage à poursuivre leur course historique, n'empêche absolument pas ce que nous appelons la *reprise*. Nous voulons dire par là que la détermination de la conscience par l'histoire ne peut pas être considérée comme totale, ce que l'expression « travail de l'histoire » peut avoir

11. *Vérité et méthode* (édition 1996), p. 287 ; 304.

12. ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, t. 1, 2000, II, 993 b 15, trad. fr., p. 60.

13. « L'histoire pratiquée est une histoire laïque : elle a pour objet la pluralité des rationalités religieuses et philosophiques et n'en privilégie aucune » (LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. xv). Or ne pas choisir est déjà un choix ; il faut en être conscient.

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

tendance à masquer en détournant notre attention du fait que le travail de l'histoire est toujours le travail *de l'esprit* dans l'histoire. Une reprise, plus (ou moins) exacte du passé, est toujours possible *malgré* l'oubli et le recouvrement. La possibilité d'une telle reprise est attestée magistralement par ce que l'on peut appeler le phénomène des renaissances, par exemple. C'est aussi l'ambition, pourrions-nous dire, de l'ouvrage d'Alain de Libera, dont l'objectif consiste justement à mettre en lumière tous ces courants médiévaux « oubliés » que l'on a très certainement avantage à (re)découvrir.

Nous avons voulu montrer ici qu'il n'y a pas d'opposition stricte, si l'on suit Gadamer, entre la chose historique et sa postérité, et que l'appartenance à l'histoire est un phénomène étranger à l'épouvantail du « relativisme historique » ; la distance temporelle est pour lui un facteur qui permet de mieux juger de l'importance relative (et de la prétention à la vérité) des éléments de tradition — qu'il s'agisse d'une œuvre d'art, d'un texte ancien ou même d'une philosophie — en vertu de notre appartenance *commune* à l'histoire, *malgré* le spectre toujours possible de l'oubli et du recouvrement. *La possession « pure » d'un « objet » historique est une fiction, parce qu'on doit compter avec l'histoire de sa réception et de son influence, laquelle détermine beaucoup plus notre compréhension de la chose en question que l'on est prêt à l'admettre, non pas occasionnellement, mais toujours* — or ce phénomène recèle pour Gadamer une possibilité *positive* de la compréhension, et c'est cela qu'il vise par le concept de « tradition ». L'histoire est une tradition, composée de traditions, et l'historien doit composer avec le fait que son « objet » lui est fourni par une tradition, mais aussi qu'il se situe lui-même *toujours* à l'intérieur d'une tradition. La recherche historique est donc plus le fait d'une « fusion de traditions » que la négation de la tradition ; mettre entre parenthèses la tradition qui nous a fourni notre « objet » n'est pas un moyen d'éviter sa falsification, il s'agit plutôt d'une *plus grande* falsification, parce que cette méthode nie le mode de présentation même du phénomène que l'on cherche à s'approprier : *la recherche historique n'est pas l'oblitération de l'histoire, elle est la remontée de l'histoire au fil conducteur de ses traditions constitutives*<sup>15</sup>. Or une telle reconnaissance de la présentation réelle du phénomène historique n'appelle absolument pas un fatalisme auquel la recherche devrait sacrifier de sa rigueur par dépit ; elle appelle simplement à la *vigilance* face aux traditions qui nous déterminent et que nous ne pourrions jamais mettre au jour intégralement, en considérant que la « conscience historique » (*geschichtliches Bewusstsein*) est beaucoup plus *être* que *conscience*. Ce qui ne nous dispense donc aucunement, mais permet plutôt de manière plus adéquate selon Gadamer, de discriminer entre les éléments transmis, dans

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

une progression constante vers une meilleure compréhension de la chose, en éprouvant nos anticipations de sens au contact de la chose.

Peut-être la distinction entre une « grande tradition » philosophique et « des traditions philosophiques » aide-t-elle à réconcilier une approche possible de l'histoire de la pensée en général avec la coexistence de tous ses mouvements originaux — et souvent divergents ? En acceptant cette distinction, nous nous positionnons ainsi : dans la grande tradition des « questions depuis toujours familières à la philosophie », nous saisissons la référence de Gadamer à « la » philosophie médiévale comme à une tradition *globale* composée de plusieurs traditions *particulières*, c'est-à-dire comme à une « époque philosophique » dans laquelle une référence à certains courants de pensée *dominants* (classiques) est possible, une telle dominance n'aurait-elle été acquise que dans la durée (le christianisme occidental, par exemple) ou la reprise (le renouveau des études thomistes sous l'impulsion de Léon XIII). Nous prenons ainsi le parti qu'il est encore possible de parler de « figures phares » (concepts ou personnes) de la philosophie à une époque donnée — comme on parle de « classiques » pour décrire ces œuvres de tous les domaines de la culture qui survivent à l'épreuve du temps, *précisément* parce qu'éprouvées par la distance temporelle et le travail de l'histoire. Ainsi, la philosophie grecque a son Platon et son Aristote, la philosophie moderne, son Descartes et son Kant, et la philosophie contemporaine son Heidegger. De même pour la philosophie médiévale, qui nous a imposé la figure phare classique de Thomas d'Aquin<sup>16</sup> ; or si nous faisons ici appel à Thomas, ce n'est pas parce qu'il « représenterait » en quelque sorte *tout* le Moyen Âge, seulement parce qu'il nous permet de saisir certaines de ses orientations fondamentales ; ainsi ce choix s'impose parce que, d'une part, il nous apparaît de façon générale comme la source la plus vraisemblable pour établir la proximité de Gadamer avec la pensée médiévale en général, dans la mesure où c'est surtout grâce à lui que la définition classique de la vérité s'est imposée<sup>17</sup>, et aussi parce que Gadamer fait abondamment référence à Thomas dans la dernière partie de *Vérité et méthode*, sur laquelle porte plus précisément notre étude<sup>18</sup>. *Si Gadamer fait référence à une « époque philosophique », nous*

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

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

18. Jean Grandin rapporte aussi que la première tâche de Gadamer comme assistant de Heidegger fut de trouver certains livres qui lui manquaient pour son séminaire dont, en premier lieu, des ouvrages de Thomas

tenterons donc, pour notre part, de comprendre d'abord cette référence à partir d'une doctrine « particulière », acceptant par le fait même l'avertissement de Libera. Or, toujours à l'intérieur du « facteur tradition », nous proposons aussi un autre critère pour comprendre les références très englobantes de Gadamer à ce que nous avons appelé des « époques philosophiques », en regard du thème spécifique de notre étude : il semble que l'on puisse saisir, chez Gadamer, les références générales « aux Grecs » et « aux Médiévaux », ou encore à « la métaphysique classique » en regard du tournant philosophique radical de la *Révolution copernicienne* de Kant, qui marque un jalon entre un « avant » et un « après », solidarissant ainsi de quelque façon les Grecs et les Médiévaux comme en « opposition » avec « les Modernes ». Ce critère nous semble plus fécond pour comprendre la rhétorique de Gadamer et nous dispense de l'accuser d'oublier que l'époque visée par son titre de « philosophie médiévale » inclut aussi la montée en puissance du nominalisme, par exemple, qu'il décrie à notre époque.

Nous avons tenu à élaborer quelque peu longuement sur la théorie de l'histoire, parce que nous jugeons nécessaire de nous approprier les développements que Gadamer a apportés à la philosophie de l'histoire et à l'herméneutique en général pour saisir la façon dont un rapprochement est possible entre la métaphysique « médiévale » (partie II) et « son » ontologie (partie III) ; ces considérations sur la philosophie de l'histoire ne sont donc absolument pas accidentelles à notre thème, structurées qu'elles sont par la théorie gadamérienne de l'appartenance même<sup>19</sup>. Nous verrons que ces horizons historiquement situés se rencontrent dans leur « objet », la métaphysique elle-même, qui est le fait d'une tradition continue de pensée dans le jeu même de la dialectique historique, d'où la référence à des « questions qui sont depuis toujours familières à la philosophie ».

## II. L'HORIZON HISTORIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES TRANSCENDANTAUX

### 1. La genèse de la doctrine des transcendants : un aperçu

Un regard formé à l'école de la phénoménologie, qui est la tradition d'où est issu Gadamer, sur les écrits de l'époque médiévale pourrait avoir l'impression inconfortable de n'y trouver que des définitions, lesquelles peuvent sembler interchangeables à l'infini et menacent par conséquent de tomber sous le coup de la destruction (*Destruktion*) heideggérienne ; celle-ci ne voit en effet dans la définition qu'un étant sous-la-main (*Vorhanden*) tout à fait secondaire en regard de la chose qui est visée, et qui est le lieu de l'ontologie véritable. Or nous voulons montrer, en premier lieu, que la

---

d'Aquin. Cf. Jean GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. A Biography*, New Haven, London, Yale University Press, trad. angl. Joel Weinsheimer, 2003, p. 113.

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

genèse de ce qui sera appelé plus tard « la doctrine des transcendants<sup>20</sup> » visait précisément une ontologie, en ce sens que les prédicats qui seront attribués aux choses sont réputés appartenir à l'être et non à la structure cognitive du sujet — l'être se dévoile en quelque sorte dans les choses « avant » d'être saisi par un sujet connaissant, ne serait-ce que selon une antériorité logique.

Un tel mouvement est surtout évident chez une figure moins connue de cette période, mais tout à fait cruciale pour saisir le développement de la doctrine des auteurs plus célèbres, Philippe (1165-1236), chancelier de l'Université de Paris de 1217 jusqu'à sa mort<sup>21</sup>. Henri Pouillon a établi en 1939, et cela n'a pas été contesté jusqu'à ce jour, que le premier traité connu des transcendants, ou des prédicats convertibles avec l'étant (affections de l'étant, *passiones entis*), avait été sa *Summa de Bono*, rédigée quelque vingt-cinq ans seulement avant le *De veritate* de saint Thomas. Alain de Libera corrige cependant un peu le tir : « Philippe le Chancelier a-t-il “inventé” la théorie des transcendants comme on l'écrit ici ou là ? Il est clair qu'il n'a pas tout inventé : le thème de la convertibilité est clairement attesté pour l'un et l'être chez Ibn Rushd<sup>22</sup> ». Or Jan A. Aertsen avait argumenté, peu avant Libera, que le fondement de la convertibilité entre l'être et l'un se trouverait déjà au livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote, ce qui nous semble tout à fait contraignant. Aristote y dit en effet que « l'Être et l'Un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une même notion<sup>23</sup>. » Aertsen commente :

Aristotle discusses the relation between being and one. This relation is marked by identity and difference. Being and one are interchangeable, for they are « the same nature ». Yet the terms « being » and « one » are not synonyms, for the concept of « one » is different from that of « being ». What is conceptually expressed by « one » is the « undividedness » of being. From this it follows that one adds something to being without this addition entailing a limitation of its extension<sup>24</sup>.

Mais que signifie une telle attribution formellement négative ? Pour Philippe, il était encore possible — voire nécessaire — de viser une définition « purement ontologique » (Pouillon) de la vérité, afin de garder la vérité de toute relativité : « [...] le vrai est dit sans égard à l'intellect<sup>25</sup> ». La définition d'Augustin, « le vrai est ce qui

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

21. Nous suivons surtout ici Jan A. AERTSEN, « Truth as transcendental in Thomas Aquinas », et Henri POUILLON, « Le premier traité des propriétés transcendantales : la *Summa de bono* du Chancelier Philippe », *Revue néoscholastique de philosophie*, 44 (1939), p. 40-77.

22. Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. 381.

23. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, 1003 b 22, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 112. Rappelons que, pour la période médiévale, les œuvres « de métaphysique » d'Aristote étaient considérées comme un tout unifié. Cf. LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. 359.

24. AERTSEN, « Truth as transcendental in Thomas Aquinas », p. 160.

25. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Somme au sujet du bien*, trad. fr. D. Piché, inédite, 2007, q. 2., p. 10. Selon POUILLON, « il faut souligner ce parti pris de ne pas mêler la pensée divine, et encore moins la pensée

est », remplit en quelque sorte cette fonction, si ce n'est qu'elle ne permet pas de saisir en quoi le vrai *diffère* de l'étant. Il y a identité du vrai et de l'étant, ce qui n'est qu'une manière de dire que ce qui est, en tant qu'il est, est vrai. Mais une telle identité menace de verser dans la tautologie<sup>26</sup> ; or Philippe montrera, en modifiant la définition d'Augustin, que la notion de vrai *ajoute* bel et bien quelque chose à l'étant, mais seulement de façon négative, soit sous ce mode de l'*unité* dont la structure conceptuelle provient d'Aristote :

[...] la définition de l'étant et celle de ce qui est ne sont pas identiques, car lorsqu'on dit que le vrai est ce qui est, il ne s'ensuit pas qu'il revient au même de dire que le vrai est ce qui est et que le vrai est l'étant, puisque ce qui est et l'étant ne s'équivalent pas. En effet, lorsqu'on parle de ce qui est, on désigne trois items selon la définition : le ce, l'être et l'articulation. Et cela équivaut à ceci : le vrai est l'étant ayant indistinction d'être et de ce qui est. C'est de cette façon que le vrai surpasse l'étant<sup>27</sup>.

Le vrai se dit donc de l'être, et ne peut être saisi que comme une distinction conceptuelle, sous le modèle de l'indivision. Comme Pouillon explique :

[...] la vérité d'un être, c'est donc son indivision d'avec son essence spécifique, sa nature. Autrement dit, « un être est vrai quand il est ce qu'il doit être ». La définition du Chancelier équivaut exactement à la formule que nous venons de citer et qui est de S. Anselme dans le *De veritate*. Conception purement ontologique de la vérité où n'intervient rien qui ne soit *ex parte entis*, car le vrai en lui-même n'inclut pas de rapport à l'intelligence<sup>28</sup>.

Ce qui est signifié, en substance, c'est que l'étant est intelligible par soi, et inversement que c'est l'être qui est visé par le concept de vérité : la vérité est une propriété de l'être, et cette propriété sera dite « transcendante » en ce sens qu'elle fait partie des notions « les plus générales » (*communissima*), lesquelles ne se réduisent pas à la division de l'étant par les dix catégories, mais aussi en tant qu'elle est convertible avec l'étant, c'est-à-dire qu'elle ajoute conceptuellement à l'étant sans toutefois en être ontologiquement séparée. De fait, Philippe traitera de tous les prédicats convertibles avec l'étant (hormis l'*ens*, donc : *unum*, *verum*, *bonum*) sous le modèle de l'un, lequel exprime cette indistinction ou « négation de la négation » (*negatio negationis*) : tout étant, en tant qu'étant, est un, vrai et bon. D'où les définitions selon l'indistinction du *bien* et du *vrai* : « le bien est ce qui a indistinction d'acte et de puis-

---

humaine, à la notion essentielle de la vérité. S. Thomas prendra une position très différente » (« Le premier traité des propriétés transcendantes », p. 63).

26. Ainsi la critique de Kant : « *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. [...] l'usage de ce principe [a] abouti à des conséquences déplorables (donnant des propositions purement tautologiques) » (E. KANT, *Critique de la raison pure*, Ak. III, p. 98, B 113, Paris, Gallimard [coll. « Bibliothèque de la Pléiade »], p. 840).

27. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Somme au sujet du bien*, q. 2, p. 8. La différence ontologique entre *esse* (l'être, qui ne participe de rien) et *id quod est* (l'étant, c'est-à-dire la chose en tant qu'elle *participe* de l'être) provient des *Hebdomades* de Boèce (480-525). Elle vise à montrer que toute substance, en tant qu'elle est, est bonne, bien qu'elle ne soit pas nécessairement bonne substantiellement (« par essence »). Les étants sont dits « bons » dans la mesure où ils participent du souverain Bien. Philippe tire trois principes des *Hebdomades* pour avancer sa conception de la vérité : l'être et ce qui est sont deux, sont possédés sur un mode d'unité dans les êtres simples, et sont deux dans les êtres composés (cette proposition n'ajoutant qu'une précision à la première). Sur la différence ontologique chez Boèce, cf. Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. 250-252.

28. POUILLON, « Le premier traité des propriétés transcendantes », p. 62.

sance<sup>29</sup> » ; « le vrai est l'indistinction d'être et de ce qui est<sup>30</sup> ». Selon Aertsen, les deux conditions d'une définition juste de la vérité sont donc pour Philippe, premièrement, qu'elle signifie la vérité sans référence à un intellect (humain ou même divin), et deuxièmement, qu'elle procède selon le modèle de l'indistinction, formulé par Aristote. *Ces deux conditions seront rejetées par Thomas, qui offrira une autre déduction des transcendants.*

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

La lecture d'Aristote que fait saint Thomas pousse en effet ce dernier à refuser une définition « purement ontologique » de la vérité : le « lieu » de la vérité est l'intellect, « car c'est dans la composition et la division que consistent le vrai et le faux<sup>31</sup> » et c'est pourquoi « le faux et le vrai, en effet, ne sont pas dans les objets [...] mais dans la pensée<sup>32</sup> ». Afin de concilier cet aspect, qu'il devait juger tout à fait contraignant, avec la loi de la convertibilité déjà acquise entre être et vérité, Thomas intégrera la notion de relation ou de convenance (*convenientia*) à un niveau fondamental ; c'est ainsi que le transcendantal « vrai » recevra une caractérisation *positive*. Il se distingue donc de Philippe quant aux deux conditions qu'il avait posées pour définir le vrai, en ce que la vérité devait être dite, nous l'avons vu, de façon négative et sans lien avec l'intellect ; or l'originalité de Thomas sera de rapprocher les deux positions, de manière à penser la vérité comme relation entre deux termes qui élèvent *chacun* une prétention à la vérité : la chose (*res*), et l'intellect (*intellectus*) qui la vise. Il suivra donc Philippe, Augustin et Avicenne dans leurs caractérisations « purement ontologiques » de la vérité<sup>33</sup>, lesquelles font état de la convertibilité de la vérité et de l'être, mais aussi Anselme et Aristote en déterminant que la raison de vrai s'accomplit dans l'intellect rendu adéquat aux choses. L'on peut dire que, pour Thomas, la vérité est causée par l'être, et qu'ainsi l'être est saisissable par l'intellect ; ou encore, l'être est intelligible, mais cette intelligibilité présuppose une intelligence en acte<sup>34</sup> : « [...] c'est l'être des choses, et non leur vérité, qui cause la vérité dans l'intelligence. Aussi Aristote dit-il qu'une opinion ou une parole est vraie en raison de ce que la chose est, et non parce que la chose est vraie<sup>35</sup> ». C'est cette interdépendance de l'intellect et de l'être que permettra d'élaborer la définition maintenant classique de la vérité, que Thomas attribue au philosophe et médecin juif Isaac Israeli<sup>36</sup> : *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

29. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Somme au sujet du bien*, q. 1, p. 3.

30. *Ibid.*, q. 2, p. 8.

31. ARISTOTE, *Organon*, II, *De l'interprétation*, 1, 16 a 12, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1946, p. 78.

32. *Id.*, *Métaphysique*, VI, 1027 b 25, trad. fr., p. 235.

33. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée. La vérité (De veritate)*, q. 1, a. 1, Paris, Vrin, trad. fr. C. Brouwer, M. Peeters, 2002, p. 55.

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

35. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1, q. 16, a. 1, sol. 3, trad. fr., p. 269.

36. Né vers 850 et mort vers 955.

Le problème de cette attribution est connu. L'édition Vrin du *De veritate* utilisée ici signale avec justesse que « cette définition n'a pas été retrouvée dans les manuscrits du *De definitionibus* d'Isaac Ben Salomon Israeli ; elle se retrouve chez saint Bonaventure et Henri de Gand, mais sans l'attribution à Isaac<sup>37</sup> ». M.M. Waddell ajoute qu'elle se retrouve chez Alexandre de Halès et Albert le Grand et a aussi une histoire chez les Arabes<sup>38</sup>. Soulignons que Philippe le Chancelier la rapporte également, et la considère comme une propriété *dérivée* de la vérité<sup>39</sup>. La définition selon la *concordance* est depuis considérée comme la définition « canonique » de la vérité, présumée dans la tradition jusqu'à aujourd'hui (c'est pourquoi nous lui portons une attention particulière, bien que Thomas lui-même ne la situe pas à part des autres définitions dans le *De veritate*<sup>40</sup>) — Kant a « renoncé à l'élucider<sup>41</sup> », ce à quoi Heidegger a voulu remédier en en offrant une analyse critique rigoureuse ; or sa propre analyse vise à montrer la secondarité *de la concordance* de l'intellect par rapport à la chose d'où elle est issue, parce qu'il tient la notion même de concordance pour une propriété simplement « logique », laquelle considère l'étant comme une présence subsistante (*vorhanden*) et falsifierait ainsi le rapport originare du *Dasein* aux choses, ce qui le pousse à avancer son propre concept d'*aletheia* pour mettre en lumière l'enracinement ontologique de la vérité<sup>42</sup> ; or chez Thomas, la concordance *est toujours une propriété de l'être*, malgré qu'elle ne s'effectue que dans l'intellect qui juge des choses, parce que, de même que le bien, la vérité est convertible avec l'étant selon le mode de la *relation* ; en un sens, l'appartenance de la vérité au jugement peut effectivement être considérée comme une propriété « secondaire », parce que la connaissance est causée par l'accord *déjà réalisé* par l'intellect in-formé par la chose.

37. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, trad. fr., p. 54, n. 4.

38. M.M. WADDELL, « Truth or Transcendentals : What was St. Thomas's intention at *De veritate* 1.1 ? », *The Thomist*, 67 (2003), p. 205, n. 24.

39. Trouvons-nous donc un précédent à Heidegger chez Philippe ? Celui-ci dit : « [...] au dernier point, je réponds que cette définition : la vérité est l'adéquation, etc., est appropriée au rapport du signe au signifié, selon que le signe montre la réalité être telle qu'elle est » (PHILIPPE LE CHANCELIER, *Somme au sujet du bien*, q. 2, trad. fr., p. 10) ; et Heidegger : « [...] l'étant visé lui-même se montre *tel qu'il est* en lui-même, autrement dit *il est* découvert identiquement tel qu'il est mis au jour comme étant dans l'énoncé » (MARTIN HEIDEGGER, *Être et temps*, 1927, trad. fr. Emmanuel Martineau, Paris, Authenticity, 1985, p. 218 ; 176).

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

41. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 215 ; trad. fr., p. 175 ; en référence à Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, p. 79, B 82, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 817.

42. Et Gadamer, il est important de noter, le suivra en quelque sorte lorsque, tout à la fin de *Vérité et méthode*, il traitera de la manifestation (*aletheia*) du Beau à partir de Platon, mais aussi, ce qui n'est pas banal, en référence à la théorie esthétique de saint Thomas. Cf. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 491 ; 513. Gadamer ne suit cependant pas complètement le Heidegger qui fait commencer l'« oubli de l'être » chez les Grecs en leur attribuant cette ontologie de la *Vorhandenheit* : « [...] dans l'horizon de son interprétation [de Heidegger] temporelle de l'être, la métaphysique classique tout entière est une ontologie du *Vorhandenes* et la science moderne en est, à son insu, l'héritière. Il y avait pourtant et à coup sûr tout autre chose, dans la *theoria* grecque elle-même. La *theoria* saisit moins le *Vorhandenes* que la chose même (*Sache*), celle qui a encore la dignité de la « chose » (*Ding*) » (GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 459 ; 480).

C'est le sens des définitions « selon l'effet consécutif » d'Hilaire de Poitiers (réhabilité en quelque sorte chez l'Aquinat, alors que Philippe rejetait sa définition) et d'Augustin rapportées par Thomas : « le vrai est ce qui déclare et manifeste l'être » ; « la vérité est ce par quoi est montré ce qui est ». Étienne Gilson explique à ce sujet que « la connaissance résulte et découle littéralement de la vérité comme un effet de sa cause, c'est pourquoi, fondée sur un rapport réel, elle n'a pas à se demander comment rejoindre la réalité<sup>43</sup> ». Ou, en suivant Heidegger, l'on peut encore dire que la vérité n'est pas « dans » le jugement, mais c'est bien plutôt le jugement qui est « dans » la vérité. Si Heidegger n'a pas trouvé cette distinction chez Thomas, c'est peut-être précisément parce que la définition classique de la vérité lui a été transmise par la tradition *idéaliste*, dans laquelle elle s'est maintenue (avec la perte malencontreuse de la *res*, au profit d'un *objectum* par conséquent « dé-réifié ») et qui a radicalisé l'opposition entre le sujet et son objet, opposition qui n'était absolument pas incluse analytiquement dans la visée originaire de l'*adaequatio*.

### 3. Être et pensée

Le traitement de la vérité par Thomas, épistémologiquement parlant, peut donc être résumé ainsi : « [...] l'entité de la chose précède la raison de vérité, tandis que la connaissance est un certain effet de la vérité<sup>44</sup> ». C'est l'affirmation qu'il découpera en trois « niveaux » de vérité, que nous appelons ontologique, formel et consécutif, lesquels procèdent « successivement » selon un rapport causal. C'est que l'adéquation de l'intellect et de la chose s'accomplit, pour Thomas, par l'*assimilation* (*assimilatio*) de l'intellect à la chose<sup>45</sup>, et si ce lien est dit « formel<sup>46</sup> », il faut rappeler que c'est en vertu d'un présupposé aristotélicien selon lequel la forme appartient à la chose comme son principe constitutif par lequel celle-ci vient à l'être, et non à l'intellect, comme on est habitué de penser depuis Kant. La forme n'appartient à l'intellect que comme effet de ce lien qui l'identifie à la chose, en ce sens que la conformité à la chose est *causée* par celle-ci, c'est-à-dire par l'information *a posteriori* de l'intellect par le principe intelligible (*species intelligibilis*) de la chose, que l'intellect est en puissance de recevoir<sup>47</sup>. C'est en ce sens que l'*âme est en quelque sorte toutes choses*<sup>48</sup>. C'est pourquoi il y a distinction entre un niveau « purement

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

44. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 1, a. 1, trad. fr., p. 55.

45. « Toute cognition s'accomplit par l'assimilation du connaissant à la chose connue » ; « Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam » (*ibid.*, trad. fr., p. 53).

46. « [...] ce en quoi la raison de vrai s'accomplit formellement » ; « id in quo formaliter ratio veri perficitur » (*ibid.*, trad. fr., p. 55).

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

48. Cf. ARISTOTE, *De Anima*, III, 8, 431 b 21, trad. fr., p. 86 ; *Vérité et méthode*, p. 462 ; 484.

ontologique » de la vérité, lequel est fondamental — c'est-à-dire qu'il sert de *fond* à la vérité — et ce niveau « formel » dans lequel *s'accomplit* la raison de vrai et dont la connaissance est un effet. Cela dit, dans la *Somme théologique*, Thomas précise encore que, si la vérité est dans l'intelligence conforme à la chose, « le caractère du vrai dérive de l'intelligence à la chose, et [...] la chose elle-même [est] dite vraie en tant qu'elle se rapporte en quelque manière à l'intelligence<sup>49</sup> ». Nous voyons donc comment, sur cette question, Thomas peut tenir une position inverse de celle de Philippe, tout en maintenant avec lui que la vérité peut et doit néanmoins être caractérisée de façon ontologique. On peut donc dire, sans faire violence au texte de Thomas, que celui qui dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas ne se commet ainsi que parce qu'il se soumet en quelque sorte à la loi de la chose, soumission dans laquelle se manifeste l'être propre de la chose selon la raison de vérité : « l'être [...] est le propre objet de l'intelligence<sup>50</sup> ». *Nous aimerions maintenant montrer qu'une telle soumission de l'intellect à l'être peut à bon droit être appelée « appartenance », au sens précis où Gadamer emploie ce terme.*

### III. L'HORIZON HISTORIQUE DU TOURNANT ONTOLOGIQUE DE L'HERMÉNEUTIQUE

#### 1. Métaphysique et finitude

Le concept d'appartenance signifie en effet l'« insertion de la connaissance dans l'être<sup>51</sup> ». L'événement herméneutique que Gadamer veut cerner ne consiste pas dans « notre action sur la chose, mais bien [de] l'action de la chose même<sup>52</sup> ». C'est-à-dire que la vérité concerne plus notre participation à l'être que la participation de l'être à nos projets de compréhension, idée qui pointe vers une « métaphysique de la finitude » qui était pour Gadamer la conséquence des développements qu'il avait apportés à l'herméneutique<sup>53</sup>. C'est peut-être pourquoi Gadamer était attiré par la métaphysique des médiévaux. En effet, cette métaphysique, attachée à l'absolu — Dieu — était *nécessairement* une métaphysique de la finitude, en ce sens que nous sommes finis par rapport à l'infini. Si Gadamer ne se situe pas lui-même explicitement dans l'horizon des questions théologiques, ce qui l'intéresse, c'est l'attachement de la finitude à l'être qui la dépasse et qui a été perdu dans l'absolutisation du sujet à partir de Descartes. Le « sens de l'être » que cherchait Heidegger, question qui a aussi été réactivée en parallèle notamment par Gilson dans la continuité de saint Thomas (qu'il considérait lui-même comme la seule exception à l'oubli de l'être dans l'histoire de la métaphysique, selon Grondin<sup>54</sup>), est un sens qui nous excède et ne pourra par conséquent se réduire à l'être de la pensée, comme l'a voulu le rationalisme. Le rappel de

49. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1<sup>a</sup>, q. 16, a. 1, trad. fr., p. 265.

50. *Ibid.*, 1<sup>a</sup>, q. 5, a. 2, trad. fr., p. 145.

51. *Vérité et méthode*, p. 462 ; 483.

52. *Ibid.*, p. 467 ; 489.

53. Notamment dans la dernière partie de *Vérité et méthode*.

54. Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p. 339.

la finitude de l'existence humaine opposait ainsi Gadamer au nominalisme moderne qui a oublié (Jean Grondin dit « biffée ») la finitude « en coupant le sujet connaissant de son monde, devenu ainsi infiniment disponible et maîtrisable. À l'infini de cet instrumentalisme du sujet, Gadamer oppose donc la finitude de l'appartenance de la compréhension au sens telle qu'elle aurait été entrevue dans la métaphysique médiévale des "transcendants", où la connaissance n'est pas affaire de domination, mais de participation à l'être et à la vérité<sup>55</sup> ». C'est une telle participation, ou appartenance qui sera le fil conducteur de tout le maître ouvrage de Gadamer. Nous voulons ici en dégager (même très succinctement) les grands moments.

### 1.1. Le concept de « jeu »

La première partie de *Vérité et méthode* vise à retrouver une ontologie de l'œuvre d'art, reconquise à partir de la destruction (au sens heideggérien) de la « conscience esthétique » : « [...] l'être de l'art ne peut pas être défini comme objet d'une conscience esthétique, parce que, inversement, la conduite esthétique est plus que ce qu'elle connaît d'elle-même. Elle est une partie du *processus ontologique de la représentation* et elle fait essentiellement partie du jeu comme telle<sup>56</sup> ». Le concept de « jeu » utilisé par Gadamer vise à montrer, dans la sphère de l'art, que le sens est plus affaire de *participation à un sens* qu'une activité libre du sujet, phénomène qui a été saisi par la tradition humaniste (notamment par le concept de « goût ») et que Kant a rendu imperceptible en reléguant l'esthétique à la sphère de la subjectivité, imposant par le fait même un glissement dans le sens des concepts directeurs de l'humanisme en général<sup>57</sup> : dans le jeu, on participe, on « est joué », on est soumis à des règles qui sont celles *du jeu* comme tel. On dit d'une pièce qu'elle « joue » quelque part, que de la musique « joue » : « [...] *le primat du jeu par rapport à la conscience du joueur se trouve ici fondamentalement reconnu*<sup>58</sup> », « "*jouer*", c'est toujours "*être-joué*"<sup>59</sup> ». L'œuvre d'art ne doit pas être comprise comme « expression » de la « subjectivité », comme le soutient l'esthétique du *génie* qui dérive en substance des nouvelles bases jetées par Kant pour saisir le jugement de goût, mais élève plutôt une prétention transcendante à la vérité précisément parce qu'elle concerne un sens qui excède la conscience que nous pouvons, individuellement ou collectivement, en avoir, et qui devient en quelque sorte « normatif » par le fait même. L'œuvre d'art nous « prend » dans son « jeu », et on ne peut pas en faire n'importe quoi, parce que, avant d'être un objet de « jouissance esthétique », c'est tout un monde — son monde — que l'œuvre d'art présente en se présentant à nous, et qui se fusionne par le fait même avec le nôtre — ce qui en fait une véritable expérience herméneutique, un événement de sens et de *vérité*. C'est tout cela qui est rendu par le concept de « jeu », lequel connaîtra

55. ID., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 1999, p. 219.

56. *Vérité et méthode*, p. 121-122 ; 134.

57. Cf. la section intitulée « *Subjectivisation* » de *l'esthétique par la critique kantienne*, dans la première partie de *Vérité et méthode*.

58. *Ibid.*, p. 110 ; 122.

59. *Ibid.*, p. 112 ; 124.

des échos déterminants dans les deux autres grandes sections de l'ouvrage<sup>60</sup>. C'est pourquoi, en vertu des développements qu'il permettra, ce concept n'est pas secondaire dans *Vérité et méthode* ; il nous apparaît d'ailleurs très significatif que Gadamer y revienne pour clore son maître ouvrage<sup>61</sup>.

### 1.2. *L'appartenance à l'histoire*

Le concept de jeu, par lequel Gadamer a mis au jour le phénomène de la participation à un sens qui excède notre compréhension, trouve une continuité dans la partie centrale de *Vérité et méthode*, où le thème général du primat de l'être sur la conscience est saisi à partir de notre *appartenance à l'histoire*. Nous avons déjà traité ce thème en introduction, pour les raisons que l'on sait et qui ont déjà contribué à mettre en lumière le concept d'appartenance appliqué à l'histoire ; nous avons vu que l'histoire, pour Gadamer, ne devait pas être considérée comme un obstacle à franchir dans une recherche dite « objective » du sens qui nous vient du passé, mais plutôt comme le véhicule qui rend possible la médiation du sens au présent. C'est ce que Gadamer a voulu montrer en réhabilitant — au prix de grandes controverses — le préjugé (au sens originnaire de « jugement préalable », d'« anticipation de sens ») et la tradition, entreprise parfaitement conséquente avec la caractérisation positive du « cercle herméneutique » par Heidegger : « *Le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission* où se médiatisent constamment le passé et le présent. Voilà ce qu'il faut faire reconnaître dans la théorie herméneutique, qui est beaucoup trop dominée par les idées de procédure et de méthode<sup>62</sup> ». Contre les traditions herméneutiques positivistes et historicistes, Gadamer veut montrer que l'interprète ne se situe pas en face de l'histoire (*Geschichte*) dont il est censé conquérir quelque aspect par l'annihilation de la distance temporelle qui le sépare de son objet, comme si l'homme était coupé du monde qui lui est donné à connaître. Non, c'est bien plutôt *l'appartenance* même de l'interprète à l'histoire qui donne à la fois les conditions de possibilité d'une recherche historique véritable et ses conditions de succès possible.

### 1.3. *L'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif*

Ces considérations préalables permettent de mettre en lumière le thème *du dépassement de l'opposition entre subjectivité et objectivité*, dans lequel trouve un aboutissement ce concept d'appartenance qui traverse tout l'ouvrage et que Gadamer reconduit à ses fondements dans la métaphysique classique : « [...] nous nous soumettons purement et simplement à ce que la chose même impose, quand nous dépassons le concept d'objet et d'objectivité dans la compréhension et que nous nous orientons vers l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif<sup>63</sup> ». C'est cette appartenance

60. « Considérant l'expérience de l'art et de l'histoire, nous avons été amenés à une herméneutique universelle, qui porte sur la relation générale entre le monde et l'homme » (*ibid.*, p. 480 ; 501).

61. Cf. *ibid.*, p. 493-494 ; 515-516.

62. *Ibid.*, p. 295 ; 312.

63. *Ibid.*, p. 465 ; 486.

mutuelle qui sera illustrée par le concept de « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*), auquel nous avons fait allusion plus haut en parlant d'une « fusion de traditions<sup>64</sup> », et qui veut montrer que la compréhension<sup>65</sup> est moins une *projection* de la subjectivité qu'une *insertion* dans un horizon sensé, où se rencontrent l'interprète et la chose. Nous projetons bien sûr toujours quelque chose dans le processus de la compréhension, ne serait-ce que sous le mode de l'anticipation de sens, or une telle anticipation de sens n'est en elle-même possible que par l'insertion plus originaire du comprendre dans l'être ; dans cette optique, *c'est le sens qui commande la compréhension sous le mode de l'anticipation, et non l'inverse*. Nous sommes maintenant en mesure d'apercevoir comment, si Gadamer ne renonce jamais à la définition classique de la vérité-concordance, c'est peut-être parce que les grandes idées qu'elle contient — tant le fondement ontologique que la dimension essentiellement relationnelle de la connaissance, la co-appartenance de l'être et de la vérité — sont précisément ce que Gadamer veut rappeler par son propre concept de fusion des horizons<sup>65</sup> :

Dans les termes de Gadamer, l'*adaequatio rei et intellectus* devient la fusion de la chose (*res*) et du comprendre (l'équivalent du latin *intellectus*). La seule différence est que Gadamer parle moins d'adéquation que de fusion. Mais la différence est en vérité ténue. C'est qu'il ne s'agit pas pour Gadamer de mesurer la correspondance de la compréhension à un être qui en serait coupé, mais de penser une vérité plus ancienne encore que cette adéquation entre l'intelligence et la chose (à laquelle il ne renonce par ailleurs jamais dans son œuvre). Cette vérité plus originaire, et qui rend possible l'adéquation de la pensée et de la chose, est celle du langage lui-même (et qu'il appelle parfois la « vérité du mot ») dans sa capacité de découverte des choses elles-mêmes<sup>66</sup>.

## 2. « L'être susceptible d'être compris est langage »

Ceci nous reconduit à la thèse fondamentale de Gadamer, « l'être susceptible d'être compris est langage<sup>67</sup> ». Découpée en ses deux moments (« l'être est langage », thèse ontologique ; l'être *susceptible d'être compris* est langage, thèse épistémologique<sup>68</sup>), cette proposition ne signifie pas que l'être soit soumis au langage, mais suggère plutôt une certaine intelligibilité « intrinsèque » de l'être<sup>69</sup>, dont l'homme est le partenaire de dialogue tout désigné : « [...] l'être est *langue*, c'est-à-dire *autoprésen-*

64. Cf. *infra*, p. 89-90.

65. Peut-être parce que subsiste, depuis Kant, une ambiguïté quant à la signification même de la définition. En effet, si « la définition nominale de la vérité, qui en fait la conformité de la connaissance avec son objet, est ici accordée et supposée » (*Critique de la raison pure*, Ak. III, p. 79, A 58/B 82, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 817), Kant refusera à l'étant la propriété de vérité, ce qui est conséquent avec sa distinction entre « chose en-soi » et « phénomène ». Un indice de cette ambiguïté est donné par ce qui apparaît comme un glissement opéré entre les termes « chose » (*res*) et « objet » dans sa définition. Bien entendu, la « chose » de la définition traditionnelle est la chose en tant qu'« objectivée », si l'on peut dire, mais l'approche kantienne concerne plus l'être de la connaissance de la chose que l'être de la chose. D'où le problème du « retour aux choses » de la phénoménologie husserlienne, qui trouve un aboutissement chez Gadamer.

66. Jean GRONDIN, « La fusion des horizons... ».

67. *Vérité et méthode*, p. 478 ; 500.

68. Cf. GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, p. 350.

69. Bien que Gadamer se défende de « reprendre la théorie classique de l'intelligibilité de l'être » ou de « la transposer au monde historique » (*Vérité et méthode*, p. 465 ; 486).

tation<sup>70</sup> ». Le partenaire, non le maître, c'est ce que toute l'entreprise de *Vérité et méthode* vise à montrer, et qui est selon Gadamer la « présupposition commune à la pensée antique et à celle du Moyen Âge<sup>71</sup> », présupposition qui a été recouverte dans la « métaphysique de la subjectivité ». On peut ainsi dire que le langage « déclare et manifeste l'être<sup>72</sup> », selon l'ancienne formule d'Hilaire de Poitiers, parce qu'il est commun à la fois à l'être, à la pensée et au dire. L'originalité de Gadamer, cependant, sera de considérer le langage, non comme une propriété secondaire qui interviendrait alors que « tout a déjà été dit<sup>73</sup> », mais bien plutôt comme le lieu originnaire où s'opère la fusion même entre ce qui est, ce qui est compris et ce qui est dit, délimitant ainsi notre horizon de compréhension mais seulement pour l'inciter à s'élever à un horizon supérieur ; l'on dispose toujours d'un certain horizon de compréhension, mais cet horizon est toujours susceptible de s'élargir, au contact de l'horizon de l'être qui surpasse toujours indéfiniment le nôtre. Il est significatif que Gadamer, qui constate un « oubli du langage » dans la tradition philosophique, trouve une « grande exception » chez les médiévaux chrétiens<sup>74</sup>.

### 3. Être et pensée

Nous croyons, en définitive, que Gadamer veut tout simplement rappeler que la vérité concerne deux termes qui sont moins séparés qu'originellement assortis l'un à l'autre, la pensée et l'être, ce qui est possible en considérant, comme les Grecs et les Médiévaux en général, la connaissance comme une relation fondée dans un lien de co-appartenance et non d'exclusion de l'homme et du monde : « [...] dans ce type de pensée, il n'est pas question qu'un esprit sans monde, certain de lui-même, ait à chercher le chemin de l'être du monde ; l'un et l'autre, esprit et monde, sont au contraire originellement liés l'un à l'autre. *La relation est première*<sup>75</sup> ». Gadamer précise encore un peu plus loin : « [...] quand il s'agit de comprendre les forces supra-subjectives qui dominent l'histoire, les Grecs ont un avantage sur nous, qui sommes embarrassés dans les apories du subjectivisme. Ils n'ont pas cherché à fonder l'objectivité de la connaissance à partir de la subjectivité et pour elle. Au contraire, leur

70. *Ibid.*, p. 491 ; 512.

71. *Ibid.*, p. 462 ; 483.

72. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 1, a. 1, trad. fr., p. 55.

73. « La parole n'est pas simplement ce qu'elle était pour la pensée du Moyen Âge, la perfection de la *species* » (*Vérité et méthode*, p. 461 ; 482).

74. « Il y a [...] une pensée qui n'est pas grecque et qui rend mieux justice à l'être de la langue, de sorte que l'oubli de la langue dans la pensée occidentale ne peut devenir total. C'est la pensée chrétienne de l'*Incarnation* » (*ibid.*, p. 422 ; 441) ; et plus loin : « *Au centre même où la théologie chrétienne se laisse imprégner de part en part par la conception grecque de la logique, [au Moyen Âge] germe quelque chose de nouveau : le centre qu'est la langue, et dans lequel seule la médiation de l'événement de l'Incarnation atteint sa pleine vérité.* La christologie fraye la voie à une nouvelle anthropologie, qui réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme, en sa finitude, avec l'infinité divine. Ce que nous avons nommé expérience herméneutique trouvera ici son véritable fondement » (*ibid.*, p. 433 ; 452). L'examen des sources médiévales de la conception gadamérienne du langage, que nous n'avons pas pu aborder ici, ferait aussi selon nous l'objet d'une étude fructueuse, ne serait-ce que parce que Gadamer en a « longuement célébré les mérites » (*ibid.*, p. 487 ; 508).

75. *Ibid.*, p. 462-463 ; 484. Nous soulignons.

pensée se considérait dès l'abord comme un moment de l'être même<sup>76</sup> ». À ce sujet, Gilson faisait déjà remarquer :

On objecte couramment aujourd'hui à cette conception que la notion d'une vérité-copie ne résiste pas à l'examen, puisque l'intellect ne peut pas comparer la chose telle qu'elle est, et qui lui échappe, à la chose telle qu'il se la représente, et qui seule est connue de lui. [...] Sans doute, l'habitude que l'on a prise, depuis Descartes, d'aller toujours de la pensée à l'être, invite-t-elle à interpréter l'*adaequatio rei et intellectus* comme s'il s'agissait de comparer la représentation d'une chose à ce fantôme qu'est pour nous la chose hors de toute représentation. On a beau jeu à dénoncer les contradictions sans nombre où l'épistémologie s'engage lorsqu'elle entre dans cette voie, mais il n'est que juste d'ajouter, car c'est un fait, que la philosophie médiévale classique n'y est jamais entrée<sup>77</sup>.

La compréhension est un événement, en ce sens que « quelque chose arrive », qu'elle est *causée* par quelque chose. La compréhension est aussi une tâche, laquelle ne désigne pas l'effacement du sujet derrière un objet « pur », dénué d'intentionnalité, qui serait le propre de la science et de sa prétention à la vérité, « *car le problème herméneutique lui-même prend manifestement ses distances par rapport à tout savoir "pur", détaché de l'être*<sup>78</sup> ». Non, la tâche herméneutique, affranchie de l'idéal de « méthode<sup>79</sup> », appelle plutôt à un investissement conscient du sujet dans cet événement dans lequel il est jeté et qui le dépasse « non pas occasionnellement, mais toujours<sup>80</sup> ». L'action du sujet n'est pas sans limites, parce que la chose agit elle aussi. La vérité dépasse notre horizon de compréhension et l'invite à s'élargir, elle le pousse hors de ses limites. Si la compréhension suggère toujours une « prise » sur quelque chose, Gadamer veut montrer que nous sommes aussi toujours en quelque sorte pris *par* la chose. Ce sera l'aboutissement du concept de « jeu » exposé par Gadamer dans la première partie de son œuvre, qui s'éclaire à la dernière page : « [...] celui qui comprend est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a sens<sup>81</sup> ». D'où son insistance sur l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif, ce qui n'est qu'une façon de signifier l'appartenance mutuelle plus globale de l'être, de la pensée et du langage que Gadamer rend par le concept de « fusion des horizons ». Si les transcendants désignent les modes généraux de l'être, le langage ne serait pas, pour Gadamer, qu'« un » mode de l'être, il serait « le » mode sous lequel l'être se révèle — ainsi que le mode sous lequel il est susceptible d'être compris — d'où la « fusion des horizons » opérée par le langage : « [...] le langage est un centre où le moi et le monde fusionnent<sup>82</sup> ». *Nous sommes d'avis que les deux moments de la thèse de Gadamer sont donc directement apparentés aux deux thèses fondamentales de la métaphysique des transcendants, telles que présentées par*

76. *Ibid.*, p. 464 ; 485.

77. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 239-240.

78. *Vérité et méthode*, p. 319 ; 336.

79. Dimension que nous n'avons pas abordée ici pour elle-même, mais qui est en somme tout le projet de l'ouvrage, à savoir de montrer que la vérité est première et fondamentale par rapport à la « méthode » et non l'inverse, contre Descartes.

80. *Ibid.*, p. 301 ; 318.

81. *Ibid.*, p. 494 ; 516.

82. *Ibid.*, p. 478 ; 500.

*saint Thomas* : « l'être est langage » suggère la co-appartenance de la vérité et de l'être, et la fusion des horizons par laquelle s'accomplit pour l'homme la compréhension de l'être, donc son appartenance à la vérité, n'est pas autre chose que « la version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* », comme l'a montré Jean Grondin<sup>83</sup>.

#### IV. L'HORIZON MÉTAPHYSIQUE COMMUN DE L'ÊTRE ET DE LA PENSÉE

Par sa référence à l'« horizon des questions de la métaphysique classique », Gadamer ne désirait pas, bien entendu, fournir un commentaire qui viserait à expliciter tel ou tel aspect de ses questions familières, comme une certaine tradition thomiste, par exemple, le fait de façon très intelligente. C'est plutôt une « parenté d'esprit », assez forte tout de même, avec la pensée médiévale qu'il est possible de discerner ici<sup>84</sup>. Il existe cependant, entre les deux approches, une différence fondamentale qu'on ne peut nier, laquelle est rendue explicite dans la récapitulation que Gadamer fait de son ouvrage<sup>85</sup> : « [...] le langage que les choses tiennent — quelles qu'elles soient — n'est pas le *logos ousias* et ne s'accomplit pas dans la vision qu'une intelligence infinie a d'elle-même ; cette langue est la langue qu'entend notre être fini et historique, quand nous apprenons à parler<sup>86</sup> ». Cependant, notre recherche nous a permis de dégager deux présupposés fondamentaux communs : pour Gadamer comme pour Thomas d'Aquin, la vérité concerne une relation fondamentale de co-appartenance entre la pensée et la chose, laquelle relation n'est elle-même pensable que dans un contexte plus global de co-appartenance de la vérité et de l'être<sup>87</sup>. Selon Jean Grondin :

[...] c'est donc la fusion originaire de la pensée et de l'être que la doctrine médiévale permet de sauvegarder, unité qu'aurait rompue la pensée moderne en durcissant l'opposition du sujet et de l'objet, qui tend à situer la pensée en face de l'être, dans une visée d'objectivisation et de maîtrise [...]. Cette métaphysique de notre appartenance au langage et à l'être vient rappeler, à sa manière, la limite de la « métaphysique de la subjec-

---

83. Cf. GRONDIN, « La fusion des horizons... ».

84. Ce qui nous a valu de devoir prendre au sérieux l'avertissement d'Alain de Libera, dont nous espérons nous en être tiré à bon compte.

85. *Vérité et méthode*, p. 479-480 ; 501-502.

86. *Ibid.*, p. 480 ; 502.

87. Un autre rapprochement mérite peut-être d'être souligné, qui tient à des considérations historiques. Nous avons dit que l'originalité de Thomas face à ses prédécesseurs immédiats est d'avoir introduit la notion de *relation* dans la définition de vérité, et ainsi d'avoir refusé, contre Philippe, une caractérisation « purement ontologique » de la vérité. En rappelant que Philippe ne rejetait pas la définition selon la concordance, mais qu'il considérait celle-ci comme « secondaire », nous pouvons discerner un mouvement historique similaire chez Gadamer en l'« opposant » à son maître Heidegger. En effet, si pour Heidegger la vérité peut bien être saisie comme une relation, et ainsi être dite la « propriété » d'un sujet connaissant, ce n'est, comme Philippe, qu'en un sens dérivé ; le « non-voilement » de la chose, que l'on peut à bon droit caractériser de « purement ontologique », est définitivement premier et primordial pour lui. Or, si Gadamer insiste sur la dimension ontologique de la vérité, son concept de « fusion des horizons » connote une détermination résolument relationnelle de la vérité, laquelle ne « se » produit que dans un horizon langagier, qui est à la fois celui de l'homme et des choses.

tivité », arc-boutée sur le projet d'une domination de l'étant par la pensée. Assez ironiquement, ce renversement de la philosophie « transcendantale » des modernes, fondée sur la suprématie du sujet, se fait par le biais d'un appel à la métaphysique « transcendantale » des médiévaux. C'est que cette métaphysique, vouée à l'être et ignorant à peu près tout du « sujet humain », reconnaissait encore que la connaissance n'était pas une affaire de domination, mais de participation, à l'être et à la vérité<sup>88</sup>.

Est-ce bien la *Révolution copernicienne*, comme nous l'avons suggéré en introduction et comme l'affirme ici Jean Grondin, qui est ainsi visée par le tournant ontologique de Gadamer ? Si Gadamer se réfère explicitement à la doctrine des transcendants, il faut rappeler que cette orientation métaphysique, sous le titre général de « philosophie transcendantale des anciens<sup>89</sup> », a fait l'objet d'une critique très ciblée par Kant. Selon lui, cette philosophie, qui énonce « *Quodlibet ens est unum, verum, bonum* », la métaphysique « des temps modernes » n'a coutume de l'admettre « que par bienséance », parce qu'elle se serait leurrée fondamentalement en attribuant aux choses et à l'être des prédicats qui ne seraient que ceux de la connaissance :

[...] ces prétendus prédicats transcendants des choses ne sont que des exigences logiques, et des critères de toute *connaissance des choses* en général et ils lui donnent pour fondement les catégories de la quantité, c'est-à-dire de l'unité, de la pluralité et de la totalité ; seulement, ces catégories, qui devraient être prises seulement en un sens matériel, en tant qu'elles concernent la possibilité des choses elles-mêmes, étaient en fait employées par les anciens avec une signification seulement formelle, comme concernant l'exigence de toute connaissance ; et pourtant les anciens faisaient, sans y prendre garde, de ces critères de la pensée des propriétés des choses en elles-mêmes<sup>90</sup>.

Si la visée polémique de *Vérité et méthode* en général concerne, de façon générale, le monopole de la méthode des sciences « exactes » sur la vérité, au détriment des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) et convoque par conséquent le *Discours de la méthode* au « tribunal de l'être », nous ne pouvons nous empêcher de

88. GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, p. 352-353.

89. KANT, *Critique de la raison pure*, Ak. III, p. 97-99, B 113-116, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 839-841.

90. *Ibid.*, Ak. III, p. 97-98, B 113-114, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 840. Nous avons vu comment « les anciens » prenaient au contraire un grand soin à montrer comment les propriétés transcendantales sont réellement des propriétés des choses. Cela est surtout évident chez Thomas du transcendantal *Bien*, lequel est dit d'abord de la chose vers laquelle tend notre appétit, puis de l'appétit par dérivation, contrairement au *Vrai*, lequel est dit d'abord de l'intellect qui juge des choses, puis des choses mêmes par dérivation : « [...] on appelle bien ce à quoi tend l'appétit : ainsi l'on appelle vrai ce vers quoi tend l'intelligence. Mais il y a cette différence entre l'appétition et l'intellection ou tout autre mode de connaissance, que la connaissance se réalise par l'introduction du connu dans le sujet connaissant, et l'appétition au contraire suppose que le sujet s'incline et se porte vers la chose désirée. Il s'ensuit que le terme du mouvement de l'appétit, qui est le bien, se trouve dans la chose désirable : mais le terme de la connaissance, qui est le vrai, a son siège dans l'intelligence. Toutefois, de même que le bien est dans la chose sans doute, mais en raison du rapport de cette chose avec l'appétit, de telle sorte que la qualification de bien dérive de la chose appétible à l'appétit lui-même, ce qui fait appeler bon un appétit du bien : ainsi, le vrai étant dans l'intelligence selon que l'intelligence s'adapte à la chose, il y a nécessité que le caractère du vrai dérive de l'intelligence à la chose, et que la chose elle-même soit dite vraie en tant qu'elle se rapporte à l'intelligence » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1<sup>a</sup>, q. 16, a. 1, trad. fr., p. 264-265. Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, trad. fr., p. 67). Rappelons que le vrai et le bien sont des propriétés transcendantales de l'étant sous le mode de la relation, c'est-à-dire qu'il est toujours question pour Thomas d'une co-appartenance du « sujet » et de son « objet », contrairement à Kant, pour qui l'« objet » — le phénomène — appartient en quelque sorte au « sujet » (malgré que l'objet soit toujours un « donné »).

penser que c'est *aussi* — en supposant qu'on puisse séparer la tradition idéaliste de ses fondements dans le rationalisme cartésien — tout l'héritage de la *Critique de la raison pure* que l'amplitude du geste métaphysique de Gadamer met en question. À ce sujet, il vaut la peine de citer encore longuement Étienne Gilson, qui, en commentant la *Révolution copernicienne* faisait déjà un constat qui nous apparaît très proche de Gadamer, si ce n'est que celui-ci ne visera jamais explicitement Kant sur ce point :

Lorsque Kant déclara qu'il allait accomplir une révolution copernicienne en substituant l'idéalisme critique au réalisme dogmatique du moyen âge, c'est le contraire qui allait nécessairement devenir vrai. Le soleil que Kant établit au centre du monde, c'est l'homme, si bien que sa révolution est exactement l'inverse de celle de Copernic et qu'elle nous conduit à un anthropocentrisme autrement radical que celui dont on accuse le moyen âge. L'homme médiéval ne se croyait que localement au centre du monde ; cette création, dont il était la fin et qui se récapitulait en lui, n'en était pas moins un dehors, auquel il lui fallait se soumettre pour en connaître la nature. Nourri d'idéalisme kantien, l'homme moderne estime, au contraire, que la nature est ce qu'en font les lois de l'esprit<sup>91</sup>.

La pensée est moins affaire de domination, que de participation, à l'être et à la vérité. Elle est « insertion dans l'être », un « moment de l'être même ». « Beaucoup plus être que conscience », elle se soumet à « l'action de la chose même ». Gadamer serait-il plus « médiéval » que « kantien » ? En suivant les développements théoriques de *Vérité et méthode* au fil conducteur du concept d'appartenance, cela nous apparaît tout à fait évident. En fait, nous ne croyons pas exagéré de dire que le tournant ontologique auquel aboutit l'herméneutique universelle de Gadamer ne doit pas être considéré simplement comme un timide mouvement de reconnaissance envers la métaphysique en général, comme si Gadamer sentait en quelque sorte le besoin de « réparer » après le dur traitement que lui a fait subir Heidegger, mais qu'il s'agit bien plutôt d'un geste métaphysique de très grande envergure (et qui doit beaucoup à Heidegger). Il s'agit surtout, en ce qui a trait à sa référence expresse à la doctrine des transcendants, d'un geste assez audacieux, à une époque qui semble assez proche du Nietzsche qui affirmait que « *le Beau est aussi inexistant que le Bien ou le Vrai*<sup>92</sup> ». L'herméneutique de Gadamer, en vertu de son tournant ontologique, s'oppose en effet radicalement à tout nihilisme (fût-il « heureux »), conséquence tragique de l'oubli de l'être que Heidegger a dénoncé et qui était, selon lui, le fait de toute la tradition métaphysique depuis Platon. Or l'insistance, très convaincante selon nous, de Gadamer sur les sources médiévales de sa pensée de l'être nous donne à croire que c'est peut-être Gilson qui avait raison, lui qui voyait en saint Thomas « une formidable exception à l'oubli de l'être ». Un tel « regard en arrière », Gadamer serait d'accord, est peut-être nécessaire avant de « se retourner et d'épier les premières lueurs » du retour de l'être, pour lequel, nous espérons l'avoir montré, Gadamer a fait plus que sa part.

91. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 247.

92. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, § 804. GADAMER fera référence à la métaphysique des transcendants jusque dans les derniers développements théoriques de *Vérité et méthode* : « Selon la métaphysique traditionnelle, l'être-vrai de l'étant fait partie de sa détermination transcendantale et est très étroitement lié à l'être-bon (dans lequel l'être-beau se manifeste aussi) » (p. 490 ; 512).