



## À propos de la conception herméneutique de la vérité

Rock Marchildon

Volume 53, Number 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401045ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401045ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Marchildon, R. (1997). À propos de la conception herméneutique de la vérité. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 141–150.  
<https://doi.org/10.7202/401045ar>

## À PROPOS DE LA CONCEPTION HERMÉNEUTIQUE DE LA VÉRITÉ

Rock MARCHILDON

**RÉSUMÉ :** *Plusieurs commentateurs identifient différents critères de vérité dans le cadre de l'herméneutique philosophique. Les deux positions examinées ici sont celle de L.K. Schmidt, qui considère la « chose même » comme critère de vérité, et celle de J. Grondin pour qui il n'y a aucun critère de vérité. Après avoir indiqué que la vérité dépend de la légitimité des préjugés actifs dans la compréhension, nous établissons sur le principe de l'« anticipation de la perfection » (Vorgriff der Vollkommenheit) la condition de possibilité d'une prise de conscience et d'une mise en question des préjugés. La « chose même » comme critère de vérité est ensuite examinée quant à son statut ontologique et quant à la possibilité et à la manière d'y accéder.*

**SUMMARY :** *Commentators point to different truth criteria in philosophical hermeneutics. The two views considered here are those of L.K. Schmidt, who sees the "thing itself" as a criterion of truth, and of J. Grondin for whom there is no truth criterion at all. After showing that truth depends on the legitimacy of the prejudices at work in understanding, we find the principle of the "anticipation of completeness" (Vorgriff der Vollkommenheit) to be the condition of the possibility of an awareness and of a questioning of prejudices. We then focus on the "thing itself" as a truth criterion, examining its ontological status as well as whether it is possible to accede to it and in what way.*

---

Le maître ouvrage de Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*<sup>1</sup> (1960), malgré son titre ne parle que relativement peu de vérité, du moins aucune section n'en traite spécifiquement ou n'en donne une définition conceptuelle. La conception de la vérité à l'œuvre en herméneutique est, de ce fait, difficile à cerner. Gadamer ne livre pas explicitement sa conception de la vérité<sup>2</sup> ; on lui reproche, non sans raison, de ne

---

1. *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960/1990 ; trad. fr., Paris, Seuil, 1976 et 1996. Ci-après abrégé VM.

2. Même des textes de Gadamer comme « Qu'est-ce que la vérité ? » (1957), dans *L'Art de comprendre. Écrits II*, Aubier, 1991, p. 39-56 ; ci-après : AC II ; (« Was ist Wahrheit ? », *Gesammelte Werke* (ci-après : GW), Bd. 2, II, 44-56) ; et « La vérité dans les sciences humaines » (1953), dans *La Philosophie herméneutique*, Presses Universitaires de France, 1996, p. 63-71 (« Wahrheit in den Geisteswissenschaften », GW, 2, II, 37-43) laissent le lecteur sur son appétit.

pas développer ses concepts de façon systématique et d'user d'une langue imprécise<sup>3</sup>. Il faut dire cependant que ce serait contraire à l'esprit de l'herméneutique de le faire et de travailler avec une terminologie rigide et bien définie, il faut « laisser les choses venir au langage ». L'herméneutique n'a pas une conception instrumentaliste du langage ou des concepts, c'est pourquoi il n'y a pas d'ontologisation du langage chez Gadamer<sup>4</sup>. La langue est plutôt le *medium* de l'expérience humaine du monde, en elle « le moi et le monde fusionnent » (VM, 500 ; GW, 1, I, 478<sup>5</sup>). Il demeure que cette imprécision contribue à expliquer que les différents commentateurs de Gadamer ne s'entendent pas sur la conception herméneutique de la vérité. Sur le fond, ils sont tous plus ou moins d'accord pour reconnaître le caractère événementiel de la vérité. Ils reconnaissent tous que la vérité herméneutique est située, enracinée dans un contexte historique : l'horizon de celui qui en fait l'expérience, la rencontre. Si on cherche à aller au-delà de cette caractérisation générale de la vérité et à déterminer ce qui permet de la reconnaître et de la distinguer de la non-vérité, les lectures divergent. Plusieurs commentateurs identifient différents critères de vérité<sup>6</sup> : la distance temporelle (Garett), l'autorité de la tradition (Habermas), la cohérence (Betti), la chose même (Schmidt) ; alors qu'un autre commentateur (Grondin) nie qu'il y ait un critère de vérité en herméneutique. Pour ce dernier, en effet : « La philosophie herméneutique ne procure certes aucun critère de vérité, mais elle comporte néanmoins un concept de vérité<sup>7</sup>. » Selon lui, exiger un critère de vérité reconduirait à la métaphysique que l'herméneutique philosophique prétend justement dépasser<sup>8</sup>. Mais s'il y a en herméneutique des vérités, si elle ne sombre pas dans un relativisme absolu ou universel ou encore dans le nihilisme, il doit bien y avoir quelque chose de tel qu'un critère de vérité. Sans quoi, comment la reconnaître et la distinguer de la non-vérité<sup>9</sup> ?

Nous nous proposons donc de chercher un principe qui fasse office de critère sans pour autant nous faire retomber dans les ornières de la métaphysique. Car, il est incontestable qu'au sein de notre expérience du monde, certes limitée, nous accédons à des connaissances et à des vérités qui échappent au domaine du méthodiquement vérifiable<sup>10</sup>, notamment dans l'expérience de l'art, de la philosophie et de l'histoire. La science moderne n'a pas le monopole de la vérité, ce que ce type de science avec

3. Cf. « Postface », *L'Art de comprendre*, Aubier Montaigne, 1982 (ci-après : AC I), p. 102 ; GW, 2, II, 461.

4. Cf. AC I, p. 96 ; GW, II, p. 456. Voir également J. GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Königstein/Ts., Forum Academicum, 1982, p. 189.

5. Nous citons le texte et la pagination de la récente traduction intégrale (avril 1996, Seuil).

6. Cf. L.K. SCHMIDT, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris, Peter Lang (« European University Studies », XX, 161), 1987, 263 p.

7. « Die philosophische Hermeneutik vermittelt zwar kein Wahrheitskriterium, aber sie enthält doch einen Wahrheitsbegriff » (J. GRONDIN, *Der Sinn für Hermeneutik*, trad. R. M., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 42).

8. Cf. J. GRONDIN, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de Philosophie*, 44 (1981), p. 449 ; et « Herméneutique et relativisme », *Communio*, XII, 5 (1987), p. 117-118.

9. Nous opposons « vérité » à « non-vérité » car il n'est pas certain que l'opposé de la vérité soit le faux ou l'erreur ; si la vérité est « rencontre du sens », son opposé n'est pas l'erreur mais le non-sens ou l'insignifiant.

10. Cf. VM, 11-12 ; GW, 1, I, 2.

ses méthodes de vérification procure n'est pas la vérité mais la certitude : « Si ce n'est que la vérifiabilité [...] qui constitue la vérité (*veritas*), la mesure à laquelle est confrontée une connaissance n'est pas sa vérité, mais sa certitude » (AC II, 44).

Des préjugés sont toujours à l'œuvre en tout processus de compréhension, c'est là la marque de notre finitude et de notre historicité<sup>11</sup>. Ce sont les préjugés légitimes qui permettent une compréhension juste, d'où « [...] la distinction à opérer entre les préjugés vrais, ceux qui assurent la *compréhension*, et les préjugés faux qui entraînent la *mécompréhension* » (VM, 320 ; GW, 1, I, 304). La question de la vérité en herméneutique, une compréhension juste, relève donc de la distinction des préjugés légitimes de ceux qui ne le sont pas et le critère de la vérité (s'il en est un) doit en être un qui permette d'opérer cette distinction<sup>12</sup>. « [...] la question fondamentale du point de vue de la théorie de la connaissance, peut donc être formulée ainsi : sur quoi doit se fonder la légitimité des préjugés ? Qu'est-ce qui distingue les préjugés légitimes de tous ceux, innombrables, qu'il appartient à la raison critique de surmonter ? » (VM, 298 ; GW, 1, I, 281-282.) Gadamer, ici, semble bien chercher un critère. Par contre, il écrit ailleurs que « La réflexion herméneutique est limitée à la mise à découvert de chances de connaissance qui sans elle ne seraient pas perçues. Elle ne procure pas elle-même un critère de la vérité » (AC I, 160). Il faut bien noter ici que c'est la « réflexion herméneutique » qui ne procure pas de critère de vérité, cela n'exclut pas qu'il y en ait un. Celui-ci se trouve dans l'expérience que nous faisons des « choses mêmes »<sup>13</sup>.

Nous voudrions montrer ici que, nonobstant la position de Grondin, il doit y avoir, il y a, un critère de vérité en herméneutique et que le critère identifié par Schmidt (la chose même) est tout à fait défendable. Nous montrerons également que ce critère ne réitère pas l'absolutisme métaphysique<sup>14</sup> et qu'en définitive et pour cette raison, les positions de Schmidt et Grondin ne sont pas irréconciliables. Leurs deux lectures s'appuient sur les textes de Gadamer et comportent une part de vérité.

D'entrée de jeu, ils sont d'accord sur le fait qu'une compréhension juste des choses dépend de la légitimité des préjugés actifs en celle-ci. Pour pouvoir légitimer les préjugés, il faut d'abord qu'ils puissent être mis en question, c'est-à-dire être suspendus. Pour ce faire, ils doivent avant tout être élevés à la conscience. Se pose alors la question préalable d'établir la condition de possibilité d'une prise de conscience des préjugés ; Grondin note également cette nécessité<sup>15</sup> mais ne fournit pas — dans l'article cité — de réponse explicite. Il pointe en direction de la distance temporelle et du dialogue qui constituent sans doute des atouts précieux pour juger de façon critique nos préjugés, mais n'impliquent pas une prise de conscience explicite de ceux-ci. Au cours du dialogue, il peut arriver que l'autre nous convainque que notre conception d'une chose n'est pas appropriée à celle-ci et que nous soyons amenés à adopter

11. Cf. AC I, 33.

12. Cf. L.K. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 34.

13. Cf. VM, 288 ; GW, 1, I, 272.

14. Cf. J. GRONDIN, « Herméneutique et relativisme », p. 117.

15. Cf. *ibid.*, p. 114.

la sienne. « Nous adoptons ces nouvelles perspectives parce qu'elles nous apparaissent plus éclairantes, mais rien n'exclut qu'elles ne s'avèrent à leur tour indéfendables plus tard<sup>16</sup>. » Soit, mais surgit alors la question : sur la base de quoi une « perspective » peut être jugée plus « éclairante » qu'une autre ? Grondin, ici, ne répond pas explicitement ; le critère de cohérence constitue certainement un indice appréciable, mais demeure à notre avis insuffisant. Une perspective peut être jugée plus éclairante qu'une autre sur la base de la « chose même » faisant l'objet de la discussion. Voilà qui soulève la question de l'accès à la « chose même » et de son statut dans le cadre d'une herméneutique philosophique.

Avant d'examiner la question de la « chose même », établissons, avec Schmidt, la condition de possibilité d'une prise de conscience explicite de ses préjugés par l'interprète. Car, s'il n'a pas conscience de ses préjugés, il ne pourra les mettre en question et adopter la « perspective » de son interlocuteur si celle-ci s'avère plus « éclairante ». Pour que la perspective de l'autre ait la possibilité d'apparaître comme plus éclairante, l'interprète doit, minimalement, considérer possible que l'autre ait raison contre lui et en sache plus sur la chose en question. Pour cette raison, Schmidt voit dans le *Vorgriff der Vollkommenheit* (anticipation de la perfection) l'ultime condition de possibilité d'une prise de conscience et donc d'une mise en question et d'une éventuelle légitimation des préjugés<sup>17</sup>.

Examinons donc cette notion qui, bien que relativement peu développée par Gadamer<sup>18</sup>, semble en effet centrale dans la question de la prise de conscience explicite de la situation herméneutique et de la structure d'anticipation de la compréhension, malgré qu'elle ne procure pas elle-même un critère de vérité.

L'*anticipation de la perfection* est aussi un préjugé, mais il jouit d'un statut particulier. Ce préjugé, l'interprète, qui cherche honnêtement à comprendre ce que l'altérité (l'autre, un texte, une tradition, une œuvre) a à lui dire, doit nécessairement l'appliquer. Ce principe — à tout le moins la lecture que nous en faisons — présente une certaine analogie avec ce que les historiens de la philosophie appellent le *principe de charité*. Ce préjugé est essentiel, sans lui aucun préjugé ne sera reconnu comme tel et l'interprète sera d'autant plus soumis, parce qu'à son insu, aux préjugés qui le portent. Il s'agit du préjugé qui doit être admis à la racine de tout effort authentique de compréhension. L'*anticipation de la perfection* semble comporter une dimension éthique dans la lecture qu'en fait Schmidt (que nous suivons ici), pourtant Gadamer considère qu'il s'agit d'« une présupposition formelle qui guide toute compréhension<sup>19</sup> » (VM, 315 ; GW, 1, I, 299). Ce principe, on l'applique toujours, dès que l'on cherche à comprendre, il ne comporte donc pas la dimension éthique d'un principe qu'on doit appliquer. S'il y a ici une dimension éthique, elle réside dans le fait de *devoir* chercher à comprendre l'altérité, c'est-à-dire d'engager un dialogue véritable. Il demeure que seule l'*anticipation de la perfection*, la supposition initiale que le texte

16. *Ibid.*, p. 120.

17. Cf. L.K. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 56 ; et, pour ce qui suit, l'ensemble du troisième chapitre.

18. Cf. VM, 315 et suiv. ; GW, 1, I, 299 et suiv.

19. Souligné par nous.

qu'on cherche à comprendre est cohérent<sup>20</sup> et dit quelque chose de vrai au sujet de ce dont il parle<sup>21</sup>, fonde l'ouverture au sein de laquelle des visions divergentes peuvent se rencontrer. Cette notion ouvre la première brèche dans l'horizon de nos pré-compréhensions les faisant apparaître comme telles. Si les notions de distance temporelle et de dialogue peuvent permettre une prise de conscience et une mise en question des préjugés (Grondin), ce n'est que de façon seconde par rapport à l'*anticipation de la perfection*, car seule cette supposition initiale confère au dialogue et à la distance temporelle leurs caractères productifs.

Considérons l'exemple du dialogue (sur lequel insiste Grondin<sup>22</sup>) car la notion de distance temporelle ne rend pas justice à l'universalité de l'expérience herméneutique. En effet, si l'herméneutique est véritablement universelle, elle doit rendre compte de l'ensemble de l'expérience humaine du monde, également de l'expérience quotidienne (de l'expérience empirique), alors que le principe de distance temporelle semble réduire la portée de la théorie herméneutique aux expériences où il y a rencontre d'un texte, d'une tradition, d'un sens transmis. On peut par ailleurs montrer que toute expérience — également l'expérience empirique quotidienne — est toujours rencontre d'un sens et interprétation. « Notre perception ne se borne jamais justement à refléter ce qui est donné aux sens » (VM, 108 ; GW, 1, I, 98). Elle est toujours « travaillée par l'histoire<sup>23</sup> » en raison de la langue au sein de laquelle elle a lieu et de « l'histoire des concepts<sup>24</sup> » qu'elle comporte. Considérons donc l'exemple du dialogue, plus englobant car souvent la distance temporelle fait défaut<sup>25</sup>.

Pour que le dialogue comporte la dimension productive que Grondin lui reconnaît, une première ouverture doit être aménagée. L'*anticipation de la perfection* aménage cette ouverture. Sans la supposition initiale que l'autre est intelligent, qu'il ne se contredit pas, que son discours est cohérent et nous apprendra quelque chose de vrai au sujet de ce dont il parle — cet ensemble de suppositions est suffisant, il n'est pas nécessaire de supposer la « perfection » —, aucun dialogue véritable ne saurait

20. On retrouve ici le critère de cohérence que GRONDIN, dans « Herméneutique et relativisme » (p. 114), déclare être le plus opérant.

21. Nous atténuons ici le sens de ce principe, par rapport à la définition qu'en donne GADAMER : « [...] elle [l'anticipation de la perfection] signifie que rien n'est intelligible qui ne présente vraiment une parfaite unité de sens » (VM, 315 ; GW, 1, I, 299).

22. Voir son ouvrage très fouillé *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 249 p., où, à travers l'histoire et la « préhistoire » de l'herméneutique, il réhabilite la notion de « verbe intérieur » et place le dialogue au centre de l'herméneutique philosophique.

23. Traduction de *Wirkungsgeschichte* proposée par J. GRONDIN dans « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique ». Expression plus heureuse que la traduction de E. Sacre (VM, trad. fr. partielle, Seuil, 1976) « histoire de l'efficiencia » et celle de la récente traduction (complétée et corrigée à partir de celle de Sacre par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio) qui traduit par « histoire de l'action » ou « histoire de l'influence ».

24. Cf. « Begriffsgeschichte als Philosophie », GW, 2, II, 77-91 (1970). Maintenant disponible en traduction française « L'histoire des concepts comme philosophie », dans GADAMER, *La Philosophie herméneutique*, p. 119-138.

25. Gadamer, incidemment, a modifié le texte de VM lors de la cinquième édition (1986) en remplaçant « Seule la distance temporelle [...] » par « Souvent la distance temporelle [...] », cf. GW, 1, I, 304 ; VM, 320 et la note ; voir également « Vom Zirkel der Verstehens » (1959), GW, 2, II, 57-65 ; trad. fr. dans GADAMER, *La Philosophie herméneutique*, p. 73-83.

s'instaurer. En effet, sans cette supposition, à la première contrariété (désaccord ou incompréhension) l'interprète considérera simplement que son interlocuteur fait erreur, que son discours n'est pas cohérent et qu'il n'est pas au fait de ce dont il parle. Ce faisant, il ne sera pas attentif au fait qu'il comprend à partir d'anticipations et du coup ne sera pas en mesure de questionner la validité de sa préconception quant à la chose en question.

Grondin et Schmidt ont donc tous deux raison, le dialogue est sans doute le mode de mise en question et de confrontation des préjugés le plus universel (plus englobant que la distance temporelle) mais sans l'anticipation (initiale) de la perfection du discours de l'autre, un dialogue véritable ne saurait s'engager.

Nous avons établi, avec Schmidt, que l'*anticipation de la perfection* est bien la condition d'une prise de conscience des préjugés ; rappelons qu'il ne s'agit pas là d'un critère permettant de légitimer ces derniers. Ayant une conscience explicite de ses préjugés, de la structure d'anticipation de son expérience, l'interprète peut maintenant être disposé à mettre en question ses préjugés. L'ouverture dans laquelle l'être humain en tant qu'être-dans-le-monde se tient, son horizon, est maintenant une ouverture au sens plein, un horizon ouvert en mesure de s'élargir grâce à la rencontre, au sein du dialogue, d'autres horizons et ainsi de se reconfigurer ; ce que Gadamer nomme *fusion d'horizons*<sup>26</sup>. Cette reconfiguration rend possibles d'autres expériences qui, à leur tour, contribueront à reconfigurer l'horizon. Au cours de ce processus de fusion d'horizons, les préjugés reconnus comme tels sont confirmés ou infirmés par l'expérience. Suite à cette expérience, les préjugés illégitimes seront abandonnés et une conception plus appropriée à la chose sera acquise. L'horizon élargi se reconfigurant au fil des expériences rend possibles de nouvelles expériences, ouvre de nouvelles possibilités de connaissance et doit, à première vue, comporter des préjugés de plus en plus légitimes, une (pré-)conception plus conforme à la chose même. Cette conception du processus de légitimation des préjugés soulève un problème que nous nous contentons ici d'indiquer : elle semble mener à une conception téléologique du savoir, c'est-à-dire une progression constante de la justesse de la compréhension<sup>27</sup>, conception que Gadamer rejette pourtant<sup>28</sup>.

Si le critère de cohérence, bien qu'opérationnel et pouvant à coup sûr servir d'indice, n'est pas suffisant, il doit y avoir un autre principe permettant de faire le tri entre les préjugés légitimes et ceux qui ne le sont pas et, parmi les premiers, d'identifier ceux qui sont les plus productifs et les mieux adaptés à ce qu'il s'agit de comprendre. Or, ce qu'il s'agit de comprendre n'est pas au premier chef le sens d'un texte ou l'opinion de son auteur, « [...] comprendre c'est d'abord avoir connaissance du sujet même, et, en second lieu seulement, dégager l'opinion de l'autre comme telle, et la comprendre » (VM, 316 ; GW, 1, I, 299). Le but de la compréhension est une entente

26. Nous passons sous silence la dimension pratique d'application que comporte toujours la *fusion d'horizons*, une exposition plus élaborée de cette notion n'étant pas essentielle à notre propos.

27. En fait, ce n'est pas le cas, et ce, en raison de l'historicité de la « chose même » ; c'est pourquoi une conception qui nous apparaît juste aujourd'hui peut, plus tard, nous apparaître naïve ou erronée (cf. J. GRONDIN, « Herméneutique et relativisme », p. 120).

28. Cf. entre autres VM, 318, 323, 365 ; GW, 1, I, 302, 306, 348.

sur la chose, ce qui fait l'objet de la compréhension n'est pas le sens du texte mais ce qu'il dit au sujet de ce dont il parle. Les préconceptions doivent être jugées en regard de la chose même : « Telle est la tâche constante du comprendre : donner corps aux esquisses justes et appropriées à la chose, qui en tant qu'esquisses sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des "choses mêmes" » (VM, 288 ; GW, 1, I, 272). Ce passage va tout à fait dans le sens de la lecture de Schmidt qui identifie la « chose même » comme critère implicite de la vérité chez Gadamer.

Il nous faut maintenant cerner ce qu'il convient d'entendre par « chose même », afin de montrer qu'il ne s'agit pas d'un critère absolu qu'il suffirait d'appliquer (de l'extérieur, comme une méthode) à la compréhension pour déterminer son « adéquation » avec la « chose même ». La vérité herméneutique se distingue de la conception traditionnelle de la vérité comme *adaequatio* de l'énoncé à l'objet ; l'herméneutique gadamérienne refuse le schéma sujet-objet. La vérité est plutôt dans les choses que dans la pensée, Gadamer conçoit plus la vérité comme *alētheia* que comme *adaequatio intellectus et rei*. Nous disons ici « plus » car l'homme a un rôle à jouer dans la vérité et le critère de la « chose même » comporte encore, dans une certaine mesure, la dimension d'*adaequatio*, bien que la vérité soit conçue comme non-voilement (*alētheia*). L'article de Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », est très éclairant au sujet de cette ambivalence dans la conception gadamérienne de la vérité. Il note que la vérité chez Gadamer comporte le double aspect de la vérité telle que conçue d'une part par le premier Heidegger et d'autre part par le second, c'est-à-dire « la vérité de l'ouverture qui relève strictement de l'être-là et l'événement de l'*Aletheia* vu comme l'histoire de l'être<sup>29</sup> ».

Le critère herméneutique de la vérité, la « chose même », ne doit pas être entendu comme l'« en soi » kantien. Une telle conception réitérerait en effet l'absolutisme métaphysique, ce serait prétendre avoir une expérience hors du cadre de notre finitude et de notre historicité, saisir la chose *en elle-même* telle qu'elle est indépendamment de notre façon d'y avoir accès. Voilà qui nous ramènerait en amont de Kant et des enseignements de sa *Critique de la raison pure*. La « chose même » à laquelle notre conception se voit confrontée est plutôt la chose telle que nous sommes en mesure de la rencontrer, telle qu'elle se donne, c'est-à-dire dans notre expérience historique et langagière du monde. Expérience qui a toujours lieu — il s'agit d'une des thèses fondamentales de l'herméneutique — sur le mode de la compréhension. Plus haut, nous avons fait remarquer qu'il n'y a pas d'expérience du monde qui ne soit médiatisée par la langue en laquelle nous vivons, qui ne soit rencontre d'un sens, qui ne s'articule en un dialogue<sup>30</sup>. La « chose même » est ainsi la chose telle qu'elle apparaît dans la lumière de la langue où l'interprète la rencontre. Elle doit se présenter dans la langue, elle doit être langue car « l'être qui peut être compris est langue » (VM, 500 ; GW, 1, I, 478). Alors la « chose même » est la chose telle qu'elle se dévoile dans la lumière particulière de la langue de celui à qui elle se dévoile. Il est lé-

29. J. GRONDIN, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », p. 445, cf. également *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, p. 92 et 164.

30. Cf. « Wie weit schreibt Sprache das Denken vor ? » (1970), GW, 2, II, 199-206 ; en particulier 204.



gitime de parler de « la chose même » malgré qu'elle ne soit pas la même en différentes époques et en différentes langues, parce que « l'aspect sous lequel une chose se présente fait au contraire partie de son être propre » (VM, 500 ; GW, 1, I, 479). La chose se présentant « ainsi » dans l'éclairage particulier d'une langue à une époque déterminée et autrement dans une autre époque, c'est à chaque fois à la « chose même » que nous avons affaire. La chose même n'est donc pas un en soi qui relève d'un arrière-monde, mais la chose telle que notre finitude nous permet de la rencontrer : la chose même telle que déterminée par l'horizon historique et langagier de notre être-au-monde ; horizon à partir duquel s'articule notre compréhension.

Le critère de la chose même identifié par Schmidt ne constitue donc pas vraiment un critère. Il ne s'agit pas d'une méthode de vérification qu'on pourrait ou non appliquer ou encore qu'on pourrait appliquer correctement ou non. Ce critère ne doit pas être envisagé comme un « outil » de vérification à l'aide duquel on pourrait comparer sa compréhension d'une chose à cette chose même comme s'il s'agissait de deux objets dont on dispose et qu'on manipule. Ce n'est pas le « sujet » qui fait une expérience, mais plutôt l'expérience qui advient au sujet, qui s'empare de lui et le transforme, transforme sa conception de la chose, la rendant plus conforme à celle-ci. Ce, bien sûr, seulement s'il est ouvert et disposé à mettre en question sa préconception, c'est-à-dire seulement s'il est attentif à la structure d'anticipation de sa compréhension.

Est-ce à dire que le véritable *subjectum*, l'agent agissant dans le jeu de la compréhension, est la chose même ? Non, la chose même, tout comme les préjugés et la compréhension de l'interprète, est *toujours* déterminée par un principe supérieur — elle n'est jamais rien d'autre pour nous que telle que ce principe la détermine. Il s'agit bien sûr de l'horizon historico-langagier au sein duquel a lieu la rencontre de l'interprète et de la chose même, horizon allouant certaines possibilités de compréhension et d'auto-présentation de la chose.

Or, cet horizon est lui-même déterminé par un autre principe, lui aussi est engagé dans le jeu de la compréhension. En effet, l'horizon est d'une part caractérisé par le contexte historico-langagier mais, d'autre part, il n'est pas fixe et fermé sur lui-même. Bien au contraire il s'élargit et se transforme au fil du temps et des expériences, de la rencontre d'autres horizons par la *fusion d'horizons*.

L'horizon caractérisé par le contexte historico-langagier est un effet de l'histoire, du « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*). L'horizon dans lequel nous sommes au monde, dans lequel nous arrivons dans le monde, n'est jamais premier, pure ouverture, vision neutre du monde, comme si nous arrivions au monde dotés d'une conscience vierge et souveraine. Il est, tout au contraire, toujours lui-même résultat d'expériences, de compréhensions, de fusions d'horizons antérieures d'horizons précédents. Tout horizon particulier représente en fait un moment de l'histoire et de ses effets. Il en constitue d'un côté (vers le passé) le résultat et de l'autre (vers l'avenir) l'origine d'horizons futurs — bien qu'il n'y ait jamais une telle chose qu'un horizon originaire. L'horizon au sein duquel nous rencontrons la vérité résulte donc du travail de l'histoire et se trouve en constante transformation.

Dressons le bilan. Le travail de l'histoire détermine l'horizon historico-langagier (la langue aussi, dans la mesure où celle-ci est vivante et se transforme, est travaillée par l'histoire). Cet horizon déterminé alloue certaines possibilités de compréhension, certaines préconceptions, certains préjugés, il constitue une ouverture particulière sur le monde. Ainsi, l'horizon détermine une vision linguistique particulière du monde ; linguistique car la langue en laquelle nous vivons médiatise toute notre expérience. Au sein de cette vision la « chose même » se présente, auto-présentation confirmant ou invalidant notre conception de la chose en question (notre préconception à son égard). Cette auto-présentation de la « chose même » dans la langue est la vérité de cette chose : « En définitive, c'est justement dans leur manifestation langagière, [...] que l'être vrai des choses devient accessible [...] » (AC II, 132).

Il est donc juste de dire que nos préjugés sont légitimés et la vérité d'une conception d'une chose attestée en regard de la chose même. La « chose même » dans cette mesure peut être considérée comme le critère de la vérité en herméneutique. Par ailleurs, comme nous l'avons montré, la « chose même » est la chose telle qu'elle s'éclaire dans la vision linguistique où on la rencontre. La chose même est ainsi également un résultat, un effet, du travail de l'histoire. Alors il est également juste de dire que le véritable sujet agissant dans l'expérience que nous faisons de la vérité est le travail de l'histoire<sup>31</sup> et qu'il n'y a pas, à proprement parler, de critère de vérité.

La vérité est rencontre du sens, ce que la « chose même » *est* pour celui qui en fait l'expérience, la rencontre, voilà sa vérité. La vérité d'une chose nous advient, elle se dévoile (*alētheia*) et nous apparaît dans la « structure éclairante de l'être », la langue. L'homme ne produit pas la vérité, il la subit, il n'y a pas de critère (au sens de méthode de vérification) qui nous permettrait d'établir une fois pour toutes une vérité. Par contre, dans l'expérience que nous faisons des choses, un critère agit, permettant de faire le tri entre nos préjugés et d'accéder à une compréhension plus adéquate, plus vraie (*adaequatio*), des choses. Ce critère, nous soutenons avec Schmidt que c'est la rencontre des « choses mêmes ».

En ce sens, Grondin a raison de dire qu'il n'y a pas de critère de vérité en herméneutique. Il a raison dans la mesure où il entend par « critère » un critère absolu<sup>32</sup> qu'il suffirait d'appliquer pour « vérifier » une connaissance et une compréhension d'une chose. Par contre, s'il n'y a absolument aucun critère, nous voyons mal comment il serait possible de continuer à parler de vérité et comment il serait possible également de ne pas sombrer dans le nihilisme. Schmidt, de son côté, identifie correctement le « critère » implicitement à l'œuvre chez Gadamer, mais en fait une lecture trop épistémologique et subjectivante. La confrontation de nos préjugés avec les choses mêmes est bien le critère herméneutique de la vérité, mais ce n'est pas l'homme qui l'applique aux choses. Ce sont les « choses mêmes » qui, au sein de l'expérience herméneutique du monde, invalident nos préjugés illégitimes. C'est là le

31. Cf. J. GRONDIN, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », p. 449.

32. C'est bien de cela qu'il s'agit dans « Herméneutique et relativisme » lorsqu'il écrit, avec raison, qu'« il serait illusoire d'espérer découvrir quelque chose de tel qu'un critère *absolu* [nous soulignons] permettant de distinguer les vrais des faux préjugés » (p. 117).

caractère positif de la négativité de l'expérience. La vérité n'est pas quelque chose dont on dispose, mais une chose que l'on subit et à laquelle on doit participer<sup>33</sup> en prenant conscience de la structure d'anticipation de son expérience du monde. Et, par là, en s'efforçant de rester ouvert à de nouvelles possibilités et en se mettant à la disposition et à l'écoute des choses mêmes. Le modèle de la connaissance chez Gadamer n'est pas le « voir » mais l'« entendre »<sup>34</sup>. Il ne s'agit pas de cerner les choses d'un œil inquisiteur, mais de les écouter dans le dialogue infini que constitue notre expérience du monde.

Nous adoptons donc, au sujet de la conception herméneutique de la vérité et de son critère, une position mitoyenne entre Grondin et Schmidt. Nous soutenons d'une part, avec Grondin, qu'il n'y a pas de critère *absolu* de la vérité en herméneutique et, d'autre part, avec Schmidt qu'il y a malgré tout un critère et que celui-ci est la « chose même » telle qu'elle s'éclaire dans la vision linguistique d'une époque. Nous considérons que ce critère n'est pas un critère dont l'homme dispose et qu'il doit appliquer, mais que c'est la « chose même » qui agit elle-même comme critère. Nous maintenons donc qu'il y a des vérités auxquelles on peut accéder, en dépit de la finitude et de l'historicité de l'être humain. Nous sommes ainsi en mesure de reconnaître la validité de la thèse herméneutique selon laquelle tout est historiquement déterminé<sup>35</sup> sans renoncer à la vérité. Non seulement la vérité est historique, n'étant pas toujours la même pour une même chose, mais encore, le critère lui-même est historiquement déterminé : la « chose même » est historique, relative à l'époque et à la langue au sein de laquelle on la rencontre. Il faudrait montrer, ce pourrait être l'objet d'une autre étude, que la conception de la vérité et de son critère que nous adoptons ici ne conduit pas à un relativisme universel.

33. Cf. VM, 13 ; GW, I, I, 3.

34. Cf. GADAMER, *Langage et Vérité*, Paris, Gallimard, 1995, 326 p. ; voir la « préface » du traducteur, J.-C. Gens, p. 31 et suiv.

35. Cf. VM, p. 13 ; GW, I, p. 3.